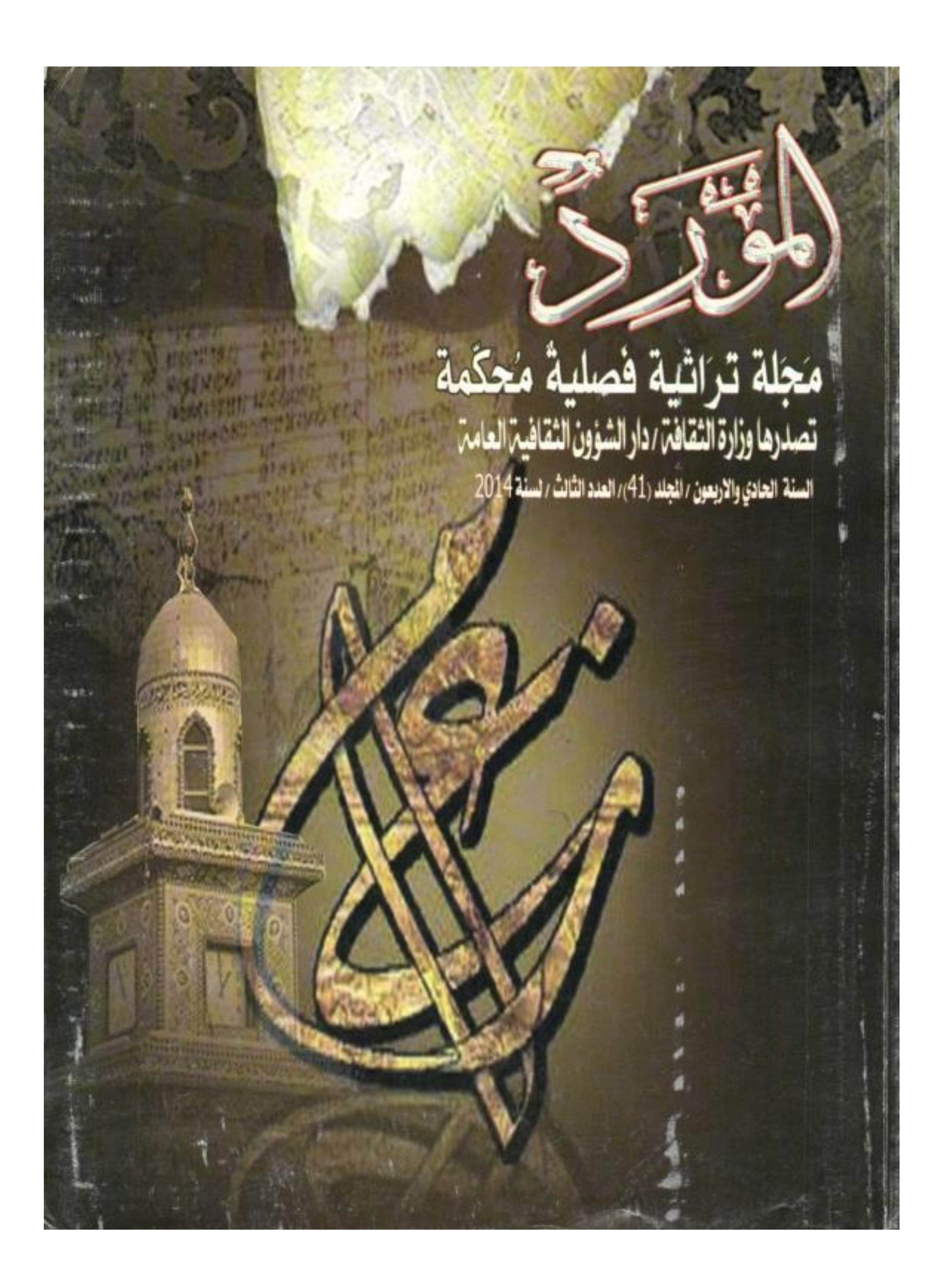
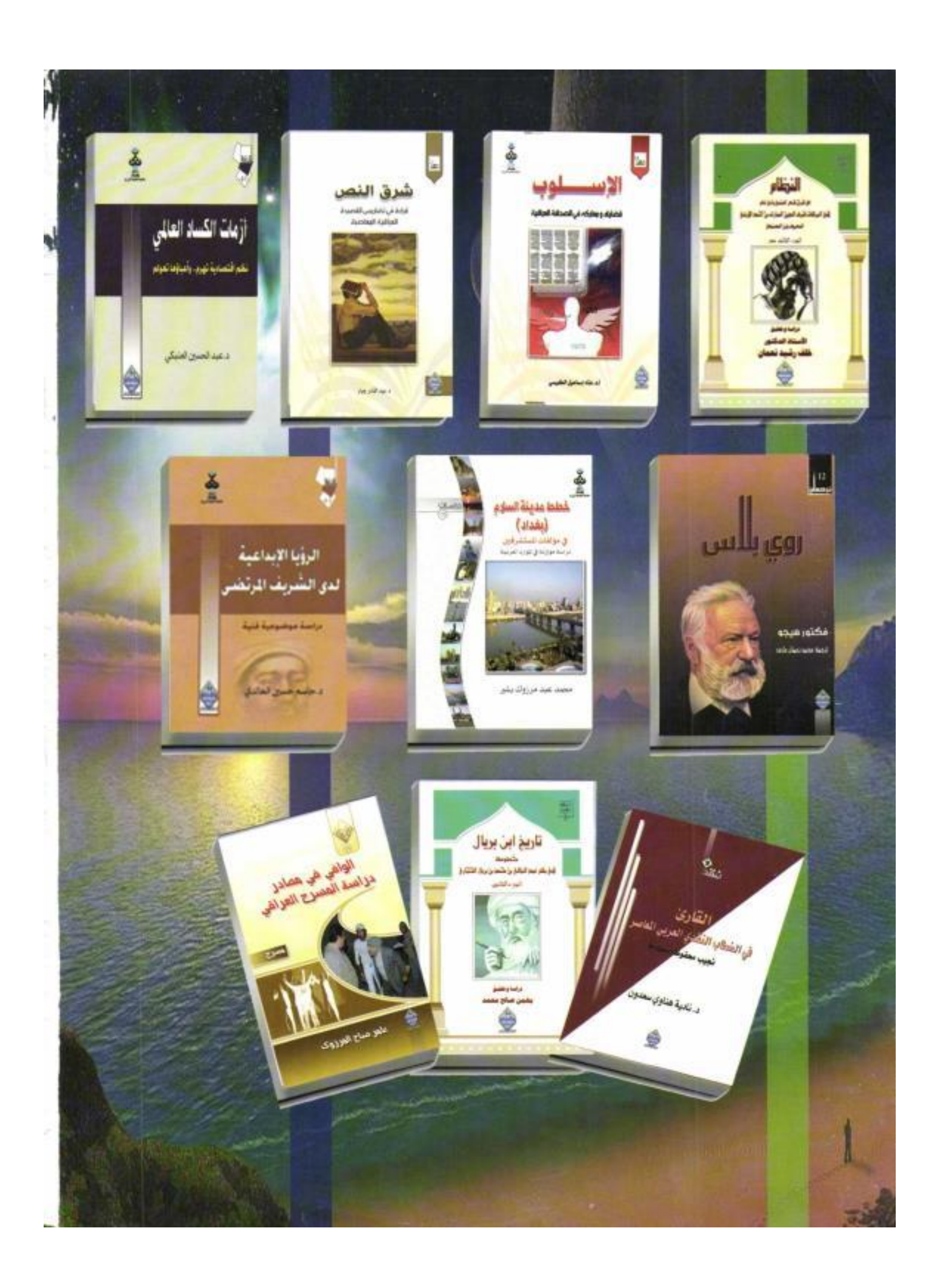

المورد
مجلة تراثية فصلية محكمة
تصدرها وزارة الثقافة / دار الشؤون الثقافية العامة
السنة الحادي والاربعون / المجلد (41)/ العدد الثالث / لسنة 2014



أزمات الكساد العالمي
شرق النص
الإسلوب
روي بلاس
فكتور هيجو
الرؤيا الإبداعية لدى الشريف المرتضى
دراسة موضوعية فنية
خطط مدينة السلام (بغداد)
في مؤلفات المستشرقين



مجلة تراثية فصلية محكمة

تصدرها دار الشؤون الثقافية العامة / وزارة الثقافة

السنة(٤١) المجلد الحادي والاربعون/ العدد الثالث ٢٠١٤م/١٤٣٥هـ

البريد الالكتروني dar_iraqculture@yahoo.com

عنوان المراسلة

دار الشؤون الثقافية العامة / حي تونس- الأعظمية ص.ب: ٤٠٣٢ بغداد/جمهورية العراق هاتف ٤٤٣٦٠٤٤ فاكس: ٤٤٦٧٦٠

المشاركة السنوية

أفراد/١٦٠٠٠ دينار: مؤسسات ٣٠٠٠٠ دينار/ داخل العراق.... أفراد /٨٦ دولار.. مؤسسات /٦٦ دولار/الدول العربية

أفراد٨٧/دولار.... مؤسسات/٧٢ دولار/الدول الاجنبية

رقم الايداع في المكتبة الوطنية (١٠٠) لسنة ٢٠١٤



في هذا العدد

دراسات تاريخية

دراسات فكرية

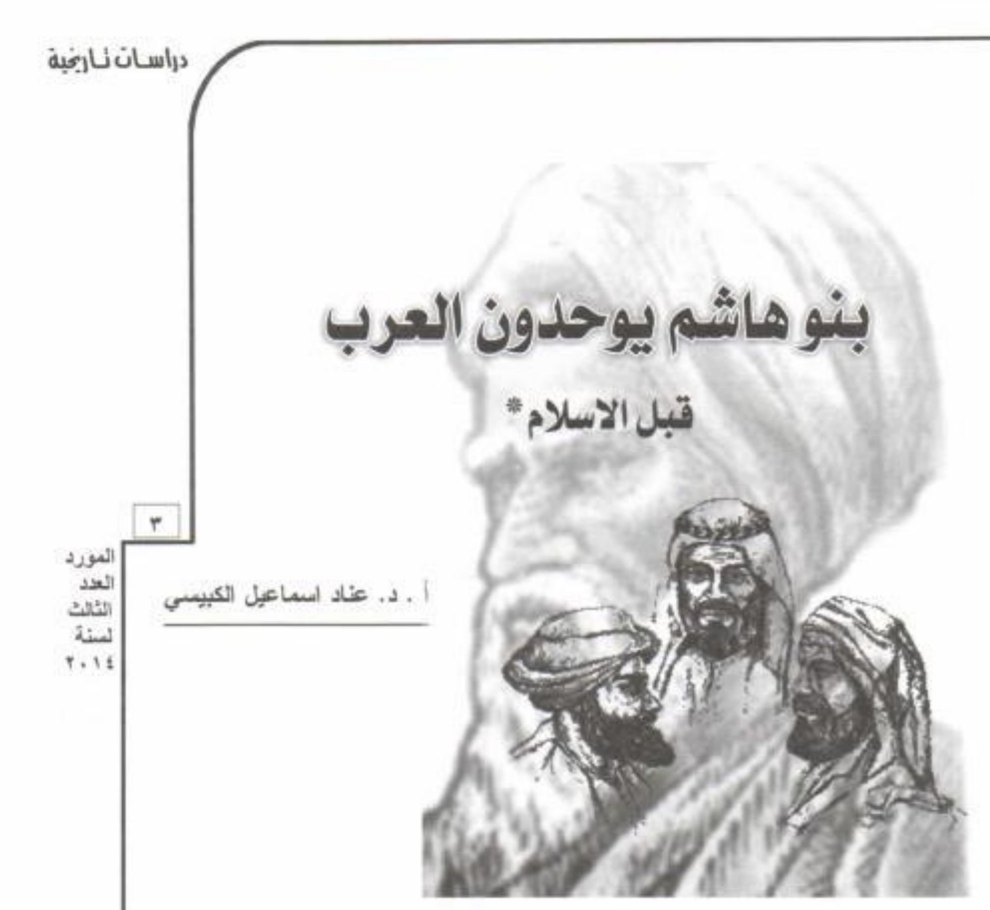
دراسات ادبية

دراسات نقدية

نص ونقد

دراسات لغوية

نصوص محققة



بنو هاشم يوحدون العرب

قبل الاسلام*

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٤

أ . د. عناد اسماعيل الكبيسي

في سلسلة من النسب طويلة، تبرز أمامنا اسماء لامعة من البيت الهاشمي العتيق تركت أثرا يذكر في التاريخ العربي قبل الاسلام أولا، وفي التاريخ العربي الاسلامي بعده، فلقد كان بنو هاشم منذ ظهور قصي بن كلاب، يستشرفون التغيير؛ بغية أن يهيئوا بديلا لهذه الفوضى التي تضرب أطنابها في شبه الجزيرة العربية، والتي تقوم على نظام قبلي اساسه الغزو والنهب والسلب، وكتب السيرة والادب والتاريخ ومثلها من بقايا التراث حافلة بالاخبار والروايات، تعطينا مصدرا مهما في التراث العربي الاسلامي، فضلاً عن أحاديث الكهان وأسجاعهم وخوارق الجن وأخبارهم، ذلك أن المجتمعات التي يقلّ تحكّمها في الطبيعة تبحث عن الهدوء والاستقرار وصولا الى مرحلة من مراحل التغيير.

لقد هيأ رجالات بني هاشم في مثل هذا الظروف الاجواء التي تخفف من التعصب القبلي وتحد من التسلط ومن الصراعات المتلاحقة، ليكون هذا كله، مقدمة لظهور الاسلام الذي وحد العرب وهيأهم لأن يكونوا دولة لها انظمة وقوانين تقبلتها الأمم والشعوب.

لقد حمل بنو هاشم لواء التوحيد قبل الاسلام، واختاروا أن تكون هذه الرسالة بينهم، وفي هذه البقعة، مكة المكرمة بالذات لأنها مؤهلة لحمل هذه الدعوة التي يعيشون معها، لقداستها، ولكونها مركزا تجاريا يقوم على المبادلة في رحلتي الشتاء والصيف كما ذكرها القرآن الكريم في سورة قريش، وهي بعد ذلك مهبط الانبياء، ابراهيم الخليل ومأوى اسماعيل قبل ظهور الدعوة المحمدية (وإذ ابتلى ابراهيم ربّه بكلمات فأتمهنّ، قال إنّي جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي، قال لا ينال عهدي الظالمين)) ولو أننا وقفنا مليا في المكانة التي تتمتع بها مكة المكرمة لاحتاج هذا الى وقت طويل، وانما يكفي ان تكون مهبط ابراهيم الخليل واسماعيل من بعده ليأتي دور النبي محمد عليه السلام ((واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا، واتخذوا من مقام ابراهيم مصلّى، وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل أن طهّرا بيتي للطائفين والعاكفين والركّع السجود)) وتستطرد آيات التبجيل على لسان أنبيائه للمكانة التي تتمتع بها مكة المكرمة ((واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبّل منا انك انت السميع العليم)) كما جاء ذلك في القرآن الكريم ، وتكرر مثل هذا في سور أخرى ، ليدل ذلك على قدسيّة مكة وقدسية الانبياء الذين عاشوا فيها او مرّوا بها وفي ثنايا الحرم المكّي والكعبة المشرفة، وقريش في المقدمة من هذا كلّه، فضلا عن كونها مركزا للحجيج الذين يأتون اليها في كل عام لا في العصر الاسلامي فحسب وانما في العصر الجاهلي حتى صار العرب من غير اهل مكة يسمونهم رجال الله وآل الله، جاء في العقد الفريد وكانت قريش تسمّى آل الله ورجال الله ولهذا يقول عبد المطلب بن هاشم مفتخرا:

نحن آل الله في ذمته
لم نزل فيها الى عهد قدم
إن للبيت لربا مانعا
من يرد فيه بإثم يخترم
لم تزل لله فينا حرمة
يرفع الله بها عنا النقم[1]

وفي القرآن الكريم اشارات واضحات الى أهمية مكة في نفوس العرب، وما كان يحمله البيت الحرام فيها من هالة وضاءة، فقد أشار في سورة الفيل اشارة صريحة الى نكوص جيش ابرهة وخذلانه، في حين امتلأت كتب الروايات والاخبار بكثير مما قيل في هذه الواقعة وفي قدسية مكة وبيتها الحرام، وفي بني هاشم بالذات، يقول ابو طالب وهو يذكر

قومه وغيرهم بقدسية البيت الحرام:

ألم تعلموا ما كان من حرب داحس
وجيش أبي يكسوم اذ مـلأوا الشعبـا
فلولا دفـاع الله لا شـيء غـيره
لاصبحـتم لا تمنعون لكم سربـا

وقال أبو قيس بن الاسلت في هذا الاطار:

فقوموا فصلوا ربكم وتمسحوا
بـأركـان هـذا البيت بـين الأخاشـب
فلما أتاكم نصر ذي العرش ردهم
جنود المليك بـين سـاف وحـاصب[٢]

ويذكر السهيلي في الروض الأنف صدى خذلان في مكة الاحباش وكيف كانت العرب تنظر الى قريش بعد ذلك ((فلما ردّ الله الحبشة في مكّة واصابهم ما أصابهم من النقمة أعظمت العرب قريشا وقالوا هم اهل الله وكفاهم مؤونة عدوّهم))[٣] وربـما كان هذا من الاسباب التي جعلت العرب تجتمع حول مكة بقـيادة بني هاشم، وهذا سبب معقول شجعهم لان يسـيروا قدما في توحيد العرب قبل الاسلام وايجاد شعور عام بالمصير الذي ينتظرهم اذا هم بقوا متفرقـين أمام الأمم الأخرى، وما حلف الفضول الا صورة حيّة لدور مكة في العرب ودور بني هاشـم فيها لحـفظ المثل العربية وقـيمها لا في اطارهم المحـدود وانما لكل العرب، اذ اتفق بنو هاشم ورجالات قريش أن يمنعوا كل بغي او اعتداء في مكة فعقـدوا فيما بـينهم هذا الحلف انصافا للمظلوم من الظالم ، وقـد طبـق هذا الحلف في حالات كثيرة ، فقـد بـاع رجل من اليمن سلعة للعاص بن وائل فمطله هذا بـالثمن، فصاح حول الكعبة وقريش في مجالسهم حـولها فأعادوا حق الرجل واول من سعى الى إقامة هذا الحلف هو الزبير بن عبد المطلب((واجتمعت قـريش في دار الندوة وكان من اجتمع بها بنو هاشم وبـنو عبـد المطلب، فاتفقـوا على أنهم ينصفون المظلوم، فساروا الى دار عبد الله بن جدعان فتحـالفوا هناك وعن هذا يقول الزبير بن عبد المطلب:

حلفت لنعقدن حلفا عليهم
وان كـنا جميعـا أهـل دار
نسميه الفضول اذا عقدنا
يعزّ بـه الغـريب لـدى الجوار
ويعلم من حوالي البيت أنا
أبـاة الضيم نهجر كل عار[٤]

وهناك حديث ينسب الى النبي (ص)، يشير الى أهمية هذا الحلف في حـياة العرب وانه مأثرة مضافة الى بني هاشم ((لقد شهدت في دار عبـد الله بـن جدعان حلفا ما أحـبّ أنّ لي فيه حـمر النعم ولو دعيت إليه في الاسلام لأحببـت))[٥] وهذا يرمز او يشير الى وجود قيم ثابـتة في المجتمع القرشـي، ومن هنا جاءت نظرة التقـديس لقـريش، يقـول الجاحظ ((العرب كالبدن وقريش روحـها، وبـنو هاشم روح قريش وسرّها ولبّها، وهم ملح الارض وزينة الدنيا وحليّ العالم.))[٦]، ويؤكد هذا في اكثر من مكان، ماكان يقوله الرسول (ص) بأن قريشـا والعرب منهم مادة الاسلام وأهله، وهذا حكم يمكن

النظر إليه من خلال الدور الذي قــدمه العرب في انتشار الدعوة الاسلامية ((قريش الجؤجؤ والعرب الجناحــان، والجؤجؤ لا ينهض الا بالجناحــين))، وقال عليه السلام في مجال آخر ((اذا سألتم الحوائج فاسألوا العــرب فإنهــا تعطي لثلاث خصال ، كرم حسبها، واستحياء بعضها من بــعض والمؤاســاة لله)) ثم قال ((من أبغض العرب فقد ابغضه الله))[٧].

والقرشيون في سبــيل الحــفاظ على هذه المكانة الرفيعة، راحوا يحتاطون لأنفسهم من أن ينغمســوا في هذه الصراعات الخارجية حتى لا يضيعوا بــين هذا الكم الواسع من القبائل التي لم تعتد الركون الى مثل هذه القيم، وبخاصة تلك القبائل النائية عن مكة والتي تتأرجح في علاقاتها بــالمجتمع المكي، فكان هناك الحــــمس الذي يلف قريشــا كلها وخزاعة لنزولها في مكّة ومجاورتها لقـــريش وكذا كل من ولدت قريش من العرب وكل من نزل مكة من قبــائل العرب، ويعطينا صاحب المحبّر، محمد بن حبــيب، قائمة طويلة بالقبائل التي بلغها هذا الحمس[٨].

ويذكر كسنر صاحب كتاب الحــيرة ومكة ، أن الذين كانوا يعتقــدون بــالحمس ((كانوا شــديدي الاقتناع بقدسية مكة، معتزين بتميز قريش مســرورين بأوثانهم، وعلى استعداد للذود عن معتقــداتهم))[٩] وهذا كله يشير الى مركز مكّة الديني وايمانهم بهذا واهمية قـــريش في العرب عامة، وعلى هذا فإن الحمس يضع لهذا الحدود التي ينبــغي على العرب اتبــاعها والتزامها حــينما يصلون الى مكة لتأدية مناسك الحج، ويتدخل في نوعية لباسهم وطعامهم، يقول ابن حبيب ((فكان الحــمس قــد شــدّدوا على انفسهم في دينهم، فكانوا اذا نسكوا لم يسلأوا سمنا ولم يطبخوا إقطا، ولا يبنون في حــجهم شــعَرا ولا وبرا ولا صوفا ولا قطنا ولا يأكلون ولا يمسون دهنا ولا يلبسون الا جديدا))[١٠].

وهذه كلها ظواهر عامة تجد سبيلها الى قــلب المجتمع المكيّ، ولهذا فإن الرسالة السماوية لم تقم على أرض خاوية وانما على خلفية لا يمكن نكرانها، وتتمثل هذه الخلفية بالبيت الهاشمي الذي كان قطب الرحــى في المجتمع المكيّ، لكأن الله أراد ان يهيئ لهذه الدعوة أسسا قوية البناء عميقة الجذور.

وحينما نتتبع تاريخ هذه الوحدة قبــل ان يزيدها الاسلام رسوخا، نجد ملامحها الاولى في طليعة البيت الهاشمي العتيد، وهذا ما ذكره المؤرخون القــدامى وكتاب السيرة النبوية في مواطن عديدة من آثارهم بحيث تبدو لنا وكأنها حلقات متصلة كل واحدة تفضي الى الأخرى، وكعب بن لؤي أول من جمع العرب في صعيد واحد واول من خطب فيهم حتى يلمّ شــملهم ((انه اول من جمع يوم العروبة، ولم تسم العروبة، الجمعة الا عندما جاء الاسلام وقــيل انه هو أول من ســماها الجمعة، فكانت قــريش تجتمع اليه في هذا اليوم فيخطبــهم))[١١] وقـــد عرفت العرب منه ذلك

فقدرته بعد موته وجعلته أساساً لتاريخها الذي يسيرون عليه قبل عام الفيل، يقول الاستاذ الغلامي: ((وأما كعب بن لؤي فكان عظيم القدر عند العرب ولهذا أرخوا بموته الى عام الفيل وهو أول من جمع يوم العروبة، وكانت قريش تجتمع اليه في هذا اليوم فيخطبهم ويدعوهم الى التعلم والتفكر))[١٢].

وانما يبتدئ دور بيت بني هاشم الحقيقي من قصي بن كلاب، الذي يعدّ الرائد الفعلي في توحيد العرب، وقصة حياته تمثل نضال هذه الأسرة. فقد مات أبوه وتزوجت امه من ربيعة بن حرام فخرج بها الى أهله، ولم يعرف الطفل وقتها قصته الا بعد أن اصبح شابا، حينئذ عاد الى قومه واهله في مكة وتزوّج من حبيّ إبنة رئيس خزاعة ، حُليل بن حبشيّة[١٣]، وفي مكة تصرف بما يليق بالرجل المتّزن، فعرف بالرزانة وبالنظرة الثاقبة حتى نال احترام اهل مكّة ((وكانت سدنة البيت في خزاعة لحليل بن حبشية، فخطب إليه إبنته وزوجه منها، واستمر دأب قصي في التجارة والسعي فكثرت امواله وكثر اولاده ، ومات حليل بعد أن اوصى بمفتاح البيت الى ابنته حبيّ زوج قصيّ ، واعتذرت حبيّ عن ذلك وجعلت المفتاح لأبي غبشان الخزاعي، وكان سكيرا فاعوزه الشراب يوما فباع مفتاح البيت قصيًا بزق خمر ، وبدأت قريش تجتمع حول قصي))[١٤].

في حين يذكر الطبري انه حينما هلك حليل ((رأى قصي انه اولى بالكعبة وأمَر مكّة من خزاعة وبني بكروأن قريشا فرعة اسماعيل وصريح وُلْده))[١٥]، إلا أن قبيلة خزاعة لم تستسلم للأمر فكان أن وقعت الحرب بين قريش وقصي من جهة وبين خزاعة من جهة أخرى، فاستنجد قصي بأخيه من أمه حتى يساعده في هذه الحرب فأجابه أخوه رزاح الى ذلك، قال رزاح:

لما أتى من قصي رسولا
فقال الرسول أجيبوا الخليلا
نهضنا اليه نقود الجياد
ونطرح عنا الملول الثقيلا

....

فلما أتينا الى مكة
أبحنا الرجال قبيلا قبيلا
قتلنا خزاعة في دارها
وبكرا قتلنا وجيلا فجيلا[١٦]

ومع هذه الرواية الغريبة فان قصيا يذكر دائما هذه المأثرة لاخيه من أمه، كما في هذه الابيات ومنها:

أنا ابن العاصمين بني لؤي
بمكة منزلها وبها ربيت

....

رزاح ناصري وبه أسامي
فلست أخاف ضيماً ما حييت[١٧]

واحسب ان هذا كلّه يدخل في صميم قضية توحيد العرب ولم شملهم وجمع كلمتهم، فلما تم له

تحرير مكة من هؤلاء الذين لا يحسّون المسؤولية، التفت الى ما يمكن أن نسميه في هذه الايام مراكز القوى الأخرى بغية اضعاف شوكة هؤلاء المتنفذين الذين يقفون حجر عثرة أمام توحيد الكلمة،ثم التفت الى أخطر قضية في وقتها، وهي قبيلة صوفة التي كان لها دور يذكر في الحرم فحاربها وهزمها، فكان عمله هذا بمثابة انذار للقبائل الأخرى التي تستأثر بالغنائم على حساب لم شعث العرب، قال ثعلبة بن عبد الله يذكر حرب قصي مع قبيلة صوفة:

جلبنا الخيل مضمرة تغالى
من الأعراف، أعراف الجناب

ومنها:

فأما صوفة الخشى فخلوا
منازلهم محاذرة الغراب[18]

لقد كان العرب قبل قصي بن كلاب متفرقين متشتّتين، فأراد ان يكوّن منهم قوة موحدّة تحافظ على كيانهم من القوى الخارجية الكبرى، فجمعهم على هدف واحد، فلا غرو أن يسمّى مجمعا، وقيل إن قريشا إنما أخذت من التقرّش الذي هو التجمّع، وسمي قصي بن كلاب محمرا ولهذا قال فيه الشاعر:

قصيّ أبوكم كان يدعى مجمعا
به جمع الله القبائل من فهر
همُ ملأوا البطحاء مجدا وسؤددا
وهمُ طردوا عنا غواة بني بكر[19]

وقال شاعر آخر اسمه حبيب ينعاه بعد موته ويذكر مآثره في جمع كلمة العرب:

غدوا في نواحي نعشه وكأنما
قريش قريش يوم فان مجمع[20]

لقد تولى قصي أمر البيت وجمع قومه في منازل أقيمت لهم في مكة ، وتملك على اهله وعلى أهل البيت [مكّة] كلّه ، وفي الوقت نفسه وفي سبيل الحفاظ على طاعة العرب له، أقرّ لهم بما كانوا يتمتعون به من حقوق. "فوليَ قصي البيت وأمر مكة وجمع قومه في منازلهم، وتملك على قومه واهل مكة فملكوه، الا أنه قد أقرّ للعرب ما كانوا عليه وذلك انه يراه دينا في نفسه لا ينبغي تغييره))[21]

والتفت بعد ذلك الى تنظيم الأمور في مكة وتولّى أمر الكعبة ((فكان أول وُلد كعب بن لؤي أصاب ملكا أطاع له به قومه، فكانت اليه الحجابة والسقاية والندوة واللواء فحاز شرف مكة كلّه))[22]. وهو بعد ذلك، وفي سبيل أن يستقرّ مع اهله وقومه أمر بناء البيوت لأوّل مرة في مكة لكي يوجد رأيا عاما وفكرا موحّدا، فوزّع الاراضي على قومه ((وقطّع مكة رباعا بين قومه، فأنزل كل قوم من قريش منازلهم من مكة))[23] فكانت داره قبلة قريش والعرب، فما يبتّون بأمر دونه، ولا يعقدون أمرا الا بحضوره، ولعلها أول عملية واقعية في التاريخ العربي تنحو

منحى عربيا، في وقت كان العرب فيه متشتتين على شكل قبائل متناحرة، لقد عرف قصي بن كلاب كيف يجمعهم ويوحدهم ((فما تنكح امرأة ، ولا يتزوج رجل من قريش، وما يتشاورون في أمر نزل بهم، ولا يعقدون لواء حرب من غيرهم الا في داره))[٢٤].

ودار الندوة التي بناها قريبا من البيت كانت ملتقى سادات قريش ومفكريهم، لتمثل في واقع الأمر مجلسا استشاريا لحل معضلات مكة واهلها والعرب النازلين اليها، وقصي واولاده من بعده نالوا اعجاب قومهم فكان أمره وامرهم مطاعا وتوجيهاته مجابة ((كان قصي في قومه سيدا مطاعا رئيسا معظما جمع قريشا من متفرقات مواضعهم في جزيرة العرب))[٢٥].

ذهب قصي الى أبعد من هذا، فأراد أن يوجد نوعا من الوئام بين العرب على اختلاف منازلهم، فأصلح ذات البين بين كثير من القبائل العربية، غير مفرق بين هذه القبيلة او تلك، فأخوه رزاح ساعده على قبيلة خزاعة ومدّه بجيش ، الا أنه لم يساعد رزاحا حينما طلب منه المساعدة، لأن نظرة قصي كانت أبعد من هذه النظرة الشخصية التي لا تتلاءم مع مركزه (فقد كان بين رزاح بني زيد وأسلم، وهما بطنان من قضاعة، شيء من الجفوة، فأجلاهم من بلاد قضاعة، فوقف قصي أمامه ولم يساعده على هذا الظلم، قال يعاتبه:

الا من مبلغ عني رزاحا
فاني قد لحيتك في اثنتين
لحيتك في بني فهد بن زيد
كما فرقت بينهم وبيني[٢٦]

وهذا يدل على استيعابه معنى العدالة ومعنى الحكم ليكون فوق الاهواء الفردية. وحينما ادركت قصيا الشيخوخة، اراد أن يكون على بيّنة من أمر أبنائه، فأوصى لابنه الأكبر عبد الدار بكل ماله من رئاسة، لأن أبناءه من غير عبد الدار كانوا قد شرفوا في زمن أبيهم وليس كذلك هذا ، الامر الذي أوجد إحنا بعد وفاة الاب ، فانقسم البيت الهاشمي على نفسه ، وانقسمت قريش معهم الى أن تصالح الطرفان وحسمت المشكلة ((ثم لما كبر قصي فوصى أمر هذه الوظائف التي كانت اليه الى عبد الدار.... فلما انقرضوا تشاور أبناؤهم في ذلك، فانقسمت قريش فرقتين، فرقة بايعت بني عبد الدار، وفرقة بايعت بني عبد مناف... ثم اصطلحوا على أن تكون الرفادة والسقاية لبني عبد مناف، وان تستقر الحجابة واللواء والندوة في بني عبد الدار))[٢٧].

والذي يهمنا من ذلك أن عبد مناف ولد له اربعة نفر كان من اهمهم واكثرهم عطاء، هاشم بن عبد مناف، الذي كان له دور كبير في السير على منوال أبيه في توحيد العرب وتقديم الكثير من الاعمال الخالدة لقومه، كان يسمى في البداية عمرو بن عبد

مناف، الا أن لقب هاشم غلب عليه بفعل ما كان يقوم به من كرم يقدمه للعرب ولقومه وللنازلين مكة أيام سني القحط والمجاعة، إذ تحمّل من امواله الخاصة جميع ما كان يقـدمه للمحـتاجين يقـول الجاحـظ ((ولعظم صفة الثريد في أعين قريش سـموا عمرو ابن عبد مناف بهاشم، حين هشم الخبـز واتخذ منه الثريد، حتى غلب عليه الاسم المشتق له من ذلك)) ويذكر الجاحظ في صفحة أخرى من البخلاء ما مُدح به هاشم من الشعر، فيقول:

عمرو الذي هشم الثريد لقومه
ورجال مكة مسـنتون عجاف[28]

ويذكر وهب بن عبد قصي، ما كان يقوم به هاشم من اطعام قومه في أوقات الازمات، وكما كان يقدمه لهم في المآثر والميرات.

تحمل هاشم ما ضاق عنه
وأعيا أن يقـوم بـه ابـن بـيض
فأوسع اهل مكة من هشيم
وشاب الخبـز باللحـم الفريض[29]

لقد تولى هاشم الرفادة والسيادة في بني هاشـم، ولعلّه اول من نادى بإطعام الحـجيج، فكان اذا جاء الحجيج قام في قريش وطلب منهم أن يقدموا كل ما يقدرون عليه لاطعامهم وهو الذي كان يقول لقومه: ((يا معشر قريش انكم جيران الله وأهل بـيته، وانه يأتيكم في هذا الموسم زوّار الله وحجاج بـيته وهم ضيف الله، وأحق الضيف بالكرامة ضيفه، فاجمعوا لهم ما تصنعون به طعاما أيامهم هذه التي لابـد لهم من الإقامة بها فإنّه والله لوكان مالي يسـع لذلك ما كلفتموا))[30].

والتفت هاشم التفاتة بعيدة، فأراد أن ينظم علاقات مكة الخارجية مع العرب القـاطنين في الجزيرة العربية ومع الدول الأخرى، حتى ليمكن أن نقول في هذا المجال انه أول من حـاول تنظيم العلاقـات الخارجية مع قريش بما يشبه الدبلوماسـية في هذه الايام فكان هاشـم ((أول من أخذ لقـريش العصم فانتشـروا من الحـرم ، أخذ لهم حبـلا من الروم وغسّان في الشام، واخذلهم عبد شـمس حبـلا من النجاشـي بالحبشـة ، واخذ لهم نوفل حبـلا من الاكاسرة في العراق ، واخذ لهم المطلب حبـلا من حمير باليمن، فاختلفت قريش بهذا السبـب الى هذه النواحي فجبر الله بهم قريشا))[31].

وهكذا يكون هذا البيت العتيق قـد مهّد لأهل مكة حرية الانتقال والحركة داخل حدود الجزيرة العربية وخارجها، الامر الذي أدى الى حرية التجارة وجلب الرفاه الاقتصادي . لهذا المجتمع الذي كان منعزلاً قبل هاشم وبني عبد مناف ، كما أن هاشما كان اول من سنّ رحلة الصيف ورحلة الشتاء.

سنت إليه الرحلتان كلاهما
سـفر الشـتاء ورحـلة الاصياف[32]

ويذكر المستشـرق كسـتر في كتابـه عن مكة والحيرة وصلتهما بالقبـائل العربـية، أن أهل مكة كانوا في حالة فقر قبل أن ينفتحوا على العالم، وانهم كانوا تجارا، إلا أن تجارتهم هذه ما كانـت تتجـاوز حدود مكة، في حين كان الغرباء من التجار هم الذين يجلبون الى مكة بضاعتهم، الى أن ذهب هاشم بـن عبد مناف الى الشـام ووطئ أرض قـيصر ((وكان قيصر الروم يدعوه الى بلاطه، وصار هاشـم يتردد عليه فسـأله أن يعطي تجار مكة كتابـا يؤمن فيه تجارتهم وانفسهم، فاستجاب الامبـراطور لطلبـه، وعند رجوع هاشم الى مكة لقي رؤساء القبائل فاخذ عهد الامان والايلاف))[٣٢].

وأغرب من هذا أن هاشما التفت الى مجتمع مكة، وأراد أن يقـضي على مافيه من عادات تؤذي غير قليل من تجّار مكة وبخاصة الموسـرين منهم الذين يحتلون مكانة مرموقة في قـومهم، اذ اعتاد أمثال هذا النفر إذا أفلسـت تجارته ، أن يذهب الى أعالي جبال مكّة ويموت هناك ويدفن نفسه، فأراد هاشم أن يضع حدا لهذه الظاهرة الغريبة، فابتدع ما يمكن أن نسميه في هذه الأيام بالعدالة الاجتماعية او الاشتراكية، فكان هذا اول عمل من تراثنا العربي القـديم ، قـال هاشم في هذا المجال: ((يا أهل قريش ان العزة مع الكثرة، وقـد اصبحـتم اكثر العرب أموالا واعزهم نفرا، وان هذا الاعتقاد قـد أتى على كثير منكم، ثم بسط لهم رأيه الذي تبعته قريش، وذلك بأن يُلحـق بكل رجل غني رجلا فقيرا، فالفقـير يعين الغني في رحلاته مع القوافل وكان ذلك قـطعا لهذا الاعتقـاد فألف هاشم بـين الناس))[٣٤] واحسـب ان مثل هذه النظرة لا تترك حساسية عند الفقراء لانهم يحصلون على الاموال من خلال أتعابـهم وبـهذا صاروا يحافظون على حـياتهم ليكونوا اعضاء نافعين في المجتمع، وقد مدح الشاعر الجاهلي المعروف عبـد الله بن الزبعرى قريشا بهذا العمل فقال:

كانت قريش بيضة فتفقأت
فـالمخ خـالصة لـعبد منـاف
الخالـطين فقيرهـم بغنيهم
والظاعنين لـرحلـة الايـلاف
عمرو العلا هشم الثريد لقومه
قـوم بمكة مسنتين عجـاف[٣٥]

واياهم عنى الشـاعر مطرود الخزاعي الذي أعجب بما قام به هاشم بن عبد مناف حين سـاوى بين الفقراء والاغنياء:

يا أيها الرجل المحول رحله
هلا سـألت عـن آل عـبد منـاف
الخالطين غنيهـم بفـقيرهم
حتى يكون فقيرهم كالكافي[٣٦]

ويذكر محمد بن حبيب صاحـب المحـبّر، ان من قريش الذين رفع الله بهم أهل مكة ((ونعش فقراءها هاشم بن عبـد مناف، فكان يتجر الى الشـام، فهلك

بغزّة وكان أول من رحل الرحلتين، وفيه يقول الحارث بن حنش:

ان أخي هاشما ليس اخا واحد
والله ما هاشم بنا قص كاسد

لقد عرف بنو هاشم كيف يوجهون أبناءهم وكيف يرعونهم بغية الوصول الى تربية انسانية اجتماعية، وهي سمة من سمات الزعامة والقيادة، هكذا كان عبد المطلب، وهو سليل هذه الأسرة، قبل ظهور الاسلام، مرّ به اعرابي وحوله اولاده وكانت له قدرة على الفراسة فقال: ((اذا احب الله انشاء دولة خلق لها امثال هؤلاء))[٣٧] وعبد المطلب هذا هو غير عمه بعده، المطلب وكان أصله من عبد شمس وهاشم، وكان ذا شرف في قومه وفضل، وكانت قريش تسميه الفضل لسماحته وفضله))[٣٨].

وكان هاشم قد مرّ بالمدينة أثناء سفره الى بلاد الشام وتزوج هناك وانجب ولدا، فذهب عمه المطلب لاعادته الى مكة، وحينما شاهده الناس مع المطلب قالوا هذا عبد المطلب، فغلب عليه هذا الاسم، قبل ان يعرفوا انه ابن أخيه. لقد كان عبد المطلب فذا في قومه بارزا بينهم، بزّ غيره في مآثر كثيرات قبل ان يحتضن رسول الله (ص)، اذ ولي السقاية والرفادة بعد عمه المطلب فأقامها للناس وأقامها لقومه، ما كان آباؤه يقيمونها قبله لقومه، وشرف في قومه شرفا لهم لم يبلغه أحد من آبائه، واحبه قومه وعظم خطره فيهم))[٣٩].

لقد تصرف في حياته تصرف الرجال المسؤولين الذين يحسّون المسؤولية، فقد حدثت في زمنه أمور كثيرة اهمها غزو الحبشة لمكّة بقيادة ابرهة الحبشي الذي كان يتنقل بين القبائل وينهب اموالها حتى خافته القبائل، ومن جملة ما اصابوا مائتي بعير لعبد المطلب بن هاشم وهو يومئذ كبير قريش وسيدها، حتى اذا وصل ابرهة قريبا من مكّة ((بعث حناطة الحميري الى أهل مكة وقال له: سل عن سيد اهل هذا البلد وشريفها ثم قل له: ان الملك يقول لك، انني لم آت لحربكم انما جئت لهدم هذا البيت))[٤٠] وحينما جيء بعبد المطلب وقف صامدا أمام ابرهة فاعجب به وبشخصيته واكبره ((وقال له: سلني يا عبد المطلب، فأبى أن يسأله الا إبلا له، فأمر بردّها عليه وقال له: الا تسألني الرجوع؟ فقال ردّ لي هذه الابل، وللبيت رب سيمنعه منك)) وانصرف عبد المطلب وكله ثقة بأن الله هو الذي سيحمي بيته، فجاء الى قريش وانذرهم بما عليه ابرهة من قوة وهو يقول:

يا أهل مكة قد وافاكم ملك
مع الفيول على انيابها الزرد
يريد كعبتكم والله مانعه
كمنع تبع لما جاءها حرد

والظاهر أن عبد المطلب خاف على قومه من

جيش إبرهة، فأمرهم أن يتركوا مكة الى بطون وديانها وروس جبالها حتى لا يتعرضوا للفناء من عدو يفوقهم عددا وعدة، ولم يملك إلا أن يبتهل الى الله لان يحمي بيته الحرام وان يردّ المعتدين من حيث جاؤا:

قال:

يارب لا أرجو لهم سواكا
يارب فامنع منهم حماكا[٤١]
إن عدوّ البيت من عاداكا
فامنعهم أن يخرجوا قراكا

وهذه إشارة واضحة الى ما يتمتع به البيت الحرام من قدسية في نفوس العرب، وكتب السيرة تمتلئ بكثير من الاحداث والعبر لتشير جميعها الى حرمة مكّة، فهذه سبية بنت الاحب تنصح ولدها أن لا يظلم في مكة وتنهاه عن البغي فيها، وتذكره بما كان من أمر تبّع والاقوام التي أبادها الله لمجرد أنهم أرادوا شرا بالبيت الحرام:

أبَنيّ لا تظلم بمكـ
ـة لا الصغير ولا الكبير
واحفظ محارمها بنيّ
ولا يغرنك الغرور
أبني من يظلم بمكة
يلق اطراف الشرور
ولقد غزاها تبع
فكسا نبيّها الحبور
واذل ربيّ ملكه
فيها فاوفي بالنذور[٤٢]

هذه المقطوعات وامثالها لا تخلو من تعسّف في الوزن وظاهرها لا يرقى الى مستوى الانموذج الشعري في العصر الجاهلي، لكنها معبرة من خلال معانيها عن فكرة بعينها تشير الى صدق قائلها في احساسه نحو مكة واهلها.

ولعل أهم ميزة أو مأثرة عملها عبد المطلب، تشير الى مكانته وزعامته وحبه لقومه، ماقام به مع اولاده من حفر بئر زمزم، لكي يسقي الحجيج، وهذه بحد ذاتها مأثرة كبيرة تذكر له ولأهله، خلدها الشعراء لما لها من اثر في مكة وفي خدمة الناس جميعا الى هذا اليوم، برغم وجود الآبار الأخرى التي حفرها بنو هاشم ((وكانت قريش قبل حفر زمزم قد احتفرت بئرا بمكة، حفر عبد شمس الطويّ وحفرها ثم بذر، وحفر سجّله المطعم بن نوفل بن عبد مناف، وحفر أمية بن عبد شمس الحفر نفسه)) آبار زمزم فقد افتخر بها بنو عبد مناف على قريش كلها وعلى سائر العرب، قال مسافر بن أبي عمرو:

ورثنا المجد من آبا
ئنا فتمنى بنا صعدا
الم نسق الحجيج، ونحس لدلأفة الرفدا
وزمزم في ارومتنا
ونفقا عين من حسدا

وقال شاعر آخر هو حذيفة بن غانم:

وساقي الحجيج ثم للخير هاشم
وعبد مناف ذلك السيد الفهري

طوى زمزما عند المقام فاصبحت
سقايته فخرا على كل ذي فخر[١١]

لقد كان عبد المطلب سيد قريش وصاحب عين مكّة يطعم الناس في السهل والوحوش في رؤوس الجبال، هذا ما ماكان معروفا عند عامة الناس، فلا غرو أن تخلده اعماله هذه، قبل أن يحتضن رسول الله ويرتفع من خلاله فوق هذه المآثر التي تركها برغم اهميتها، حتى لقد رثاه عدد كبير من الشعراء وخلدوا مآثره التي اصبحت خالدة على مرّ العصور، فهو كريم الاصل كثير المكرمات راجح العقل كثير العطاء ميمون النقيبة عرف كيف يخلق رجالا مؤهلين للزعامة ليكونوا سادة في هذه الأمة ، ملأوا الوجود فخرا وعزة، لا فرق في هذا بين شبابهم وكهولهم وشيوخهم ، لننظر الى ما يقوله في رثائه احد الشعراء:

على خير حافٍ من معدٍ وناعلٍ
كريم المساعي طيّب الخيم والنجر
وخيرهم اصلا وفرعا ومعدنا
وأحظاهم بالمكرمات وبالذكر
واولاهم بالمجد والحلم والنهى
وبالفضل عند المدحفان من الغبر
بنوه سراة كهلهم وشبابهم
تفلّق عنهم بيضة الطائر الصقر

هذه الرفعة التي عرف بها وهذه الشهرة التي شاعت بين العرب جعلت كتّاب السيرة يختلفون في مبلغ إيمانه، فعده بعضهم مؤمنا لا يختلف عن مسلم عاش بعد ظهور الدعوة، فاخلاقه وتصرفاته كانت تصرفات مسلم من غير أن يسلم، ولم يُعرف عنه أنه كان مشركا لانه كان يترفع عن الاعمال التي يتعامل بها مشركو مكة، وربما كان من الاحناف الذين انتشروا في الجزيرة العربية قبل ظهور الاسلام، يقول المسعودي ((تنازع الناس في عبد المطلب فمنهم من رأى أنه كان مؤمنا موحدا وانه لم يشرك بالله عز وجل ولا واحد من آباء النبي (ص))[١٧] الا أن الذي لاشك فيه انه كان متزنا يترفع عن الصغائر وانه بمستوى الزعامة التي قدمت الكثير لعصرها.

على أن الدور العظيم الذي قام به عبد المطلب انما يأتي من تحمله الأمانة الكبرى التي أوكلتها اليه العناية الالهية، فقد رعى رسولنا الكريم رعاية تامة منذ ولادته الى أن مات عنه ليتسلمها عمه أبو طالب الذي تحمل الامانة عن جدارة.

لقد كانت رعاية عبد المطلب رعاية تامة وكثيرا ما كان يميّزه عن أولاده، فكانت هذه الرعاية عاملا هاما في تهيئة الرسول (ص) لهذه الحياة، وعلى مثل هذا الخلق قبل أن ينزل عليه الوحي وقبل أن يقوم بأعباء النبوّة. لقد كان للبيت الهاشمي دعوته، كما كانوا يحافظون عليه من أذى قريش، وتحملوا من أجله الشيء الكثير وصل الى مرحلة المقاطعة

الاقتصادية والادبية، وها هنا رواية تذكر فضل بني هاشم في ترويض النبوة قبل أن تكون، تقول الرواية وهي عن جبير بن مطعم ((لمّا قسّم رسول الله (ص) سهم ذوي القربى من خيبر على بني هاشم وبني المطلب، مشيت أنا وعثمان بن عفان فقلنا: يا رسول الله، هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا ينكر فضلهم لمكانك الذي حباك الله به منهم، أرأيت إخوتنا من بني المطلب اعطيتهم وتركتنا، وانما نحن وهم منك بمنزلة واحدة))[١٨].

اعتقد ان ما قدمناه عن البيت الهاشمي في خدمة العرب كان كافيا لان يعطي صورة واضحة عن هذا الدور، يكفي أنهم آزروا النبوة وحافظوا عليها من معاصريها ومن اهوائهم المختلفة. أما دوره صلى الله عليه وسلم في توحيد العرب فذلك شيء يتعدى هذه الحدود الدنيوية الى آفاق أرحب، هي آفاق الاسلام الذي كان دينا وطريقا للحياة ولما بعد الحياة. لقد خلق الرسول (ص) امة بطريقة فذّة وخلق معها مقوّمات فكرية وحضارية وجعلها مصدر اشعاع للعالم كله، وهذا موضوع آخر له مجالات أخرى، وانما نقف على دور آبائه قبل الاسلام وما قاموا به من دور تهيئة الاذهان، حتى اذا جاء الاسلام حافظ على قيمهم المثلى وترك تلك الاهواء التي لا تأتلف مع طبيعة الدين الاسلامي الحنيف.

الهوامش

*هذا البحث جديد بالنشر، قدمته لندوة في كلية الآداب واعطيته اللجنة الخاصة بالندوات، وقد حدث طارئ تطلب مني أن أقدم البحث للاشتراك في ندوة عن مدحت باشا في تركيا ولا اعلم بما حدث، ونظرا لاهميته نشرته في المورد.

١ـ العقد الفريد، ابن عبد ربه، جـ ٣ ،ص٣١٣

٢ـ الروض الأنف، السهيلي، جـ ١ ص٨٣

٣ـ م. ن. جـ١ ،ص٧٥

٤ـ المسعودي ، مروج الذهب، جـ٢ ص٢٧٠

٥ـ الروض الأنف، جـ١ ،ص٧٥.

٦ـ الحصري ،زهر الآداب ،جـ ١ ،ص٩٧

٧ـ العقد الفريد، جـ ٣، ص٣٢٣

٨ـ ينظر المحبر، محمد حبيب ص١٧٨

٩ـ ج. كستر، الحيرة ومكة، ترجمة يحيى الجبوري، ص٦٤

١٠ـ المحبر، محمد حبيب، ص١٧

١١ـ الروض الانف، جـ٢ ، ص٢٦٠

١٢ـ الانساب والاسر ، ،عبد المنعم الفلاحي، ص١٧

١٣ـ ابن كثير ، السيرة النبوية، جـ١ ، ص٩٤

١٤ـ محمد حسين هيكل، حياة محمد، ص٩٤

١٥ـ ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، جـ٢ ،ص٢٥٥

١٦ـ ابن هشام، السيرة النبوية، جـ١ ، ص١٣٣

١٧ـ البداية والنهاية، ابن كثير، جـ٢ ، ص٢٠٨

١٨ـ الروض الانف، جـ ٢، ص٤٨
١٩ـ البداية والنهاية، جـ٢ ،ص٢٠٨
٢٠ـ العقد الفريد، جـ٣، ص٣١٣
٢١ـ الروض الأنف، جـ٢، ص٤٦
٢٢ـ الطبري، جـ٢، ص٢٥٨.
٢٣ـ السيرة النبوية، ابن كثير، جـ١ ،ص٩٦
٢٤ـ الكامل، ابن الاثير، جـ١ ،ص٢١.
٢٥ـ السيرة النبوية،ابن كثير، جـ ١ ،ص٩٦.
٢٦ـ الروض الأنف، جـ٢ ،ص٤٩.
٢٧ـ السيرة النبوية، ابن كثير، جـ١ ،ص١٠١
٢٨ـ البخلاء، الجاحظ ص٧٤
٢٩ـ تاريخ الطبري، جـ٢ ،ص٢٥٣
٣٠ـ السيرة النبوية، ابن هشام، جـ١ ،ص١٤٣
٣١ـ الكامل، جـ٢، ص١٦ والطبري، جـ٢، ص٢٥٧
٣٢ـ البداية والنهاية، جـ٢، ص٢٥٢
٣٣ـ الحيرة ومكة، كستر، ص٤٤
٣٤ـ م. ن، ص٥٠
٣٥ـ الروض الأنف، جـ٢ ، ص٨٤
٣٦ـ الطبري جـ٢، ص٢ـــ٢٥٢، والروض الأنف جـ٢ ، ص ١٩٥
٣٧ـ الانساب والأسر ص١٨
٣٨ـ السيرة النبوية ، ابن هشام، جـ١ ،ص١٤٤
٣٩ـ السيرة النبوية، ابن كثير جـ٢ ،ص١٧٣ وابن هشام ،جـ١، ص١٥٠
٤١ـ المسعودي، مروج الذهب، جـ٢، ص١٠٤
٤٣ـ سيرة ابن كثير، جـ١، ص٢١
٤٤ـ الروض الأنف، جـ٢، ص١٠١
٤٥ـ شيبة اسم عبد المطلب قبل أن يغلب عليه هذا الاسم.
٤٦ـ الروض الأنف، جـ١، ص١٨٤
٤٧ـ المسعودي، جـ١، ص١٠٨
٤٨ـ ياقوت، معجم الادباء، جـ٦، ص٣٨٣

المصادر والمراجع

١ـ الطبري، ابن جرير ، مصر، ١٩٦١
٢ـ عيون الأثر، ابن سيد الناس، مصر، ١٣٦٥هـ
٣ـ العقد الفريد، ابن عبد ربه، مصر ،١٩٦٤
٤ـ البداية والنهاية، ابن كثير، مصر، ١٩٣٢
٥ـ السيرة النبوية، ابن كثير، مصر، ١٩٣٢
٦ـ الكامل، ابن الاثير، بيروت، سنة ،١٩٦٥
٧ـ السيرة النبوية ، ابن هشام، مصر ،١٩٣٦
٨ـ البخلاء، الجاحظ ، تحـ الحاجري ط٤، سنة ، ١٩٧١
٩ـ زهر الاداب، الحصري، بيروت ، سنة ، ١٩٧٢
١٠ـ الروض الأنف ،السهيلي، مصر، ١٩٧١
١١ـ مروج الذهب، المسعودي، ط٢، بيروت، سنة ،١٩٧٣
١٢ـ كتاب نسب قريش، مصعب الزبيدي، مصر، سنة ١٩٥١
١٣ـ المحبر ، محمد بن حبيب، بيروت، سنة، ١٩٦٥
١٤ـ حياة محمد، هيكل ،القاهرة ، سنة ١٣٥٤،هـ
١٥ـ الحيرة ومكة وصلتهما بالقبائل العربية، ترجمة يحيى الجبوري، بغداد، سنة، ١٩٧٦
١٦ـ معجم الادباء، ياقوت ،مصر ١٩٢٣.

ابن عربي الصوفي الفيلسوف

القسم السادس

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٤

عزيز عارف
باحث / العراق

توطئة:

يدور هذا البحث حول محورين، أما الاول فيتناول معنى الاغتراب عند أهل التصوف، على وجه العموم، وجاء تمهيدا للبحث في المحور الثاني ، في (فلسفة الغربة) عند الشيخ محيي الدين بن عربي، اذ ينطلق في فلسفته، فيشرق ويغرّب، ويصعد ويغوّر وينتقل من طور في الغربة الى طور آخر، ومن معنى الى معنى ، في عبارات بادية الوضوح حينا، وأخرى قد تبدو لبعضهم غامضة، غير مفهومة، في أغلب الأحايين، وسأحاول أن أوضح ما غمض منها وأقربها الى الاذهان.

أولاً

(الغربة، كما يراها اهل التصوف)

المبدأ:

*(الغريب) هو البعيد عن وطنه ، وهومقـيم فيه. انه الكائن البائن.

* ذر الناس جانبا.مادمت مع الخلق لاترى الخالق.

*لااغتراب عن(الحق) عند العارفين. أين الفراق، ومافي الكون الاهو؟

*لاتقعد مع الصوفية!– حكي عن الجنيد أنه قـال: "أنا أكلم الله منذ ثلاثين سـنة، والناس يظنون أني اكلمهم!"

* الوان من(الغربـة) في رأي الشـيخ محـيي الديـن بن عربي.

الشرح

(١)

(الغربة) لغةً

جاء في (لسان العرب) – مادة (غرب):

" الغربـة والغُرب : النزوح عـن الوطن والاغتراب. والاغتراب والتغرب كذلك، تقـول منه: تغرّب واغترب وقد غرّبه الدهر.... وفي الحديث: "ان الاسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ فطوبى للغرباء"[١] أي انه كان في أول أمره كالغريب الوحيد الذي لاأهل له عنده، لقـلة المسلمين يومئذ ، وسـيعود غريبـا كما كان، أي يقـل المسلمون في آخر الزمان فيصيرون كالغرباء، فطوبـى للغرباء، أي الجنة لاولئك المسـلمين الذين كانوا في أول الاسلام ويكونون في آخره، وانما خصّهم بها لصبـرهم على أذى الكفار أولاً وآخرا ولزومهم دين الاسلام "

(٢)

الغربة اصطلاحا

وجاء في كتاب (اصطلاح الصوفية) للشيخ محيي الدين بن عربي:

"الغربة: تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب المقصود. ويقال: غربة عن الحال من حقيقة النفوذ فيه ، وغربة عن الحق من الدهش عن المعرفة"[٢]

معنى (الغربة) في المعجم الصوفي[٣]

في مقدمة كتابها النفيس (المعجم الصوفي) تحت عنوان (معراج الكلمة) توضح الدكتورة (سـعاد الحـكيم) معنى مصطلح (الغربة) عند الشيخ محـيي الدين بـن عربـي، فتقول:

".... نلاحـظ أنها في معناها الأول تقـارب المفهوم العادي لطائفة المتصوفة، أما في معناها الثاني، فقـد لبست خلعة مقام أرقـى. وفي المعنى الثالث تطوعت لتلائم تفكير ابن عربي في وحدة الوجود".

المعنى الأول:

" مفارقة الوطن في طلب المقصود". (الفتوحـات المكية. ج٢/٥٢٧)" يطلبون بالغربة وجود قلوبهم مع الله ".

(الفتوحات المكية – ج٢/٥٢٨).

المعنى الثاني:

"وأما غربة العارفين... فهي مفارقتهم لإمكانهم فان الممكن وطنه (الامكان) –"–(الفتوحات المكية– ج٢/ ٥٢٩)." موطن الممكن: العدم أولاً، وهو وطنه الحقيقي ، فاذا اتصف بالوجود ، فقد اغترب عن وطنه" – (الفتوحات المكية – ج٢/ ٥٢٩).

المعنى الثالث:

" أما العارفون المكملون ، فليس عندهم غربة أصلا ، وانهم أعيان ثابتة في أماكنهم ، لم يبرحوا وطنهم (الامكان). ولما كان الحق مرآة لهم ، ظهرت صورهم فيه ، ظهور الصور في المرآة.... هم [العارفون المكملون] أهل شهود في وجود... فمرتبة الغربة ليست من منازل الرجال.... والغربة عند العلماء بالحقائق غير موجودة ولا واقعة"[٣] –(الفتوحات المكية–ج٢/ ٥٢٩).ان هذا الكلام قد يعسر معناه على أفهام بعضهم ، سأحاول أن أقربه الى الأذهان في موضعه من هذا البحث.

(٤)

الصوفي غريب في وطنه:

قال الشيخ (أبو عبد الله الصبيحي) وهويشير الى غربة المتصوف: " الغريب: هو البعيد عن وطنه، وهومقيم فيه"[٤] وقال:

"الغريب الذي لاجنس له"[٥] أراد أن يقول ان أهل الله غرباء عن الناس الذين لايذهبون مذهبهم في التصوف ، فالناس، على وجه العموم من جنس، وأهل الله من جنس آخر.انهم في حضور دائم مع الله، لايغفلون عنه طرفة عين، يتغربون عن الناس، طلبا للوحدة والتفرد بالله والانس به.

ويتردد على السنة الصوفية ويرد في كتبهم ما يعبّر عن هذه (الغربة).

سأذكر هنا على غير التتابع الزمني– شيئا مما قالواهم فيها.

(٥)

الصوفي كائن بائن:

قال الشيخ محيي الدين بن عربي في كتابه (التراجم):

" لاراحة مع الخلق ، فارجع الى الحق فهو أولى بك. ان عاشرتهم، على ماهم عليه – بعدتَ من الحق. وان عاشرتهم، على ما أنت عليه، قتلوك، فالستر أولى، وأيسره أن تكون كائنا بائنا"[٦].

وحكي عن (الجنيد – ت/ ٢٩٧هـ) أنه قال:

"أنا أكلم الله منذ ثلاثين سنة ، والناس يظنون أني أكلمهم"[٧].

ويعلق (الغزالي) على هذا الكلام قائلاً:

"وهذا انما يتيسر للمستغرق في حب الله استغراقا لايبقى لغيره فيه متسع"[٨].

وقيل لابي يزيد البسطامي:

"ماأعظم ايات العارف ؟ فقـــال:" ان تراه يؤاكلك ويشاربك ويمازحك ويبـــايعك ، وقلبـــه في ملكوت القدس ، هذا اعظم الايات"[٩].

وقال الشيخ (عبد القادر الجيلاني) في كتابه (الفتح الرباني): "اشـــد الاشـــياء على مَنْ عرف الله عز وجل، النطق مع الخلق والقعود معهم ".

ويوضح الشيخ ذلك فيقول : " أن يكون ظاهرك وصورتك الى الخلق ، وبـــاطنك ولبـــك ومعناك الى الخالق "[١٠]

وقد عبر الشيخ الجيلاني عن (غربته) عن الناس، وهويعيش بينهم فقـــال:" ياأهل هذه البـــلدة! جميع ماأنتم فيه منكر عندي، وجميع ماأنـــا فيـــه منكـــر عندكم، نحـــن ضدان لانتفق، اعيش بـــينكم بقـــوة صاحب السموات..."[١١]

(٦)
الاغتراب عن الناس

أهل الله لايغفلون عن الله طرفة عين و(ســـــهو طرفة عين عن الله- لاهل المعرفة- شرك بالله)[١٢] كما يقول الشبـــلي. انهم من الذين قـــال الله فيهم- "الذين يذكرون الله قياما وقـــعودا وعلى جنوبـــهم ويتفكـــرون فـــي خلـــق الســـموات والأرض"[١٣]، ويلتزمون الوحدة والخلوة، مغتربـــين عن الناس، لينفردوا بربهم ويأنسوا به.

قال(الفضيل بن عياض):- " طوبى لمن استوحش من الناس وأنس بربه"[١٤]

وقال (يحيى بن معاذ): " الوحدة منية الصديقـــين ، والانس بالناس وحشتهم"[١٥].

وقـــال (ابـــراهيم بـــن أدهم): "اتخذ الله صاحبـــا وذر الناس جانبا"[١٦] وقال (السري السقـــطي) وهو خال الجنيد واستاذه:

" مَنْ أراد أن يسلم دينه ، ويستريح قلبه وبدنه ويقل غمه، فليعتزل الناس...."[١٧].

وقال(ذو النون المصري):

" الأنس بالله من صفاء القلب مع الله ، والتفرد بالله: الانقطاع من كل شيء سوى الله" [١٨].

وقال:

"لم أرشينا أبعث لطلب الخلاص من الوحدة،لأنه اذا خلا[١٩]، لم ير غير الله تعالى " [٢٠] .

وروى (أبو نعيم الأصبـــهاني) في كتابـــه (حـــلية الأولياء) (عن عبيد الله بن محمد الكرماني) أنه قال: دخلت على (محمد بن النضر الحـــارثي) فقـــلت له: كأنك تكره مجالسة الناس؟ قال: أجل.

فقلت له: أما تستوحش ؟ فقال: كيف استوحش وهو [سبحانه] يقول: أنا جليس مَنْ ذكرني "[٢١]

(٧)
القعد مع الصوفية

جاء في كتاب(طبقات الصوفية) لأبي عبد الرحمن السلمي : " قال (رويم بن أحـــمد البـــغدادي -[ت:

٣٠٣هـ]:

- (قعودك مع كل طبقة من الناس، اسلم من قعودك مع الصوفية ، فإن كل الخلق قعدوا على الرسوم ، وقعدتْ هذه الطائفة على الحقائق ... فمن قعد معهم وخالفهم في شيء مما يتحققون فيه ، نزع الله نور الايمان من قلبه")[٢٢]

ما معنى هذا الكلام؟

الذي نراه أن الشيخ (رويم البغدادي) اراد ان يقول ان اهل الله لا يأتلفون مع الخلق الذين قعدوا على الرسوم ، ولا يحتملون مخالفتهم ، فيما توصلوا اليه من الحقائق عن طريق الكشف والمشاهدة والعيان ، وفيما اختص الله مَنْ شاء منهم بالعلم اللدني. فأهل الله اذن غرباء عمن هم على غير جنسهم في التصوف ولا يأتلفون معهم أبدا.

(٨)

تواجد (الحارث المحاسبي_ت:٢٤٣هـ)

يتواجد الغرباء عادةً حين يسمعون (قوالا) ينشدهم مايعبّر به عما يلاقيه الغريب من معاناة في غربته عن الوطن، فيثير الاسى في نفوسهم ، ويأخذهم الحنين والشوق الى ايامهم الماضية في وطنهم البعيد.

ويتواجد اهل الحقائق ، من اهل الله كذلك، في مثل هذا الموقف وتهتز مشاعرهم حنينا واسى الى حد البكاء. ولكن تواجدهم ليس لانهم يشعرون بالغربة عن الوطن، وانما لشعورهم بالغربة عن (الحق) سبحانه. وهاكم مثلاً:

جاء في كتاب(طبقات الصوفية)لابي عبد الرحمن السلمي: " انشد قوال بين يدي (الحارث المحاسبي) هذه الابيات:

أنا في الغربة ابكي	مابكت عين غريب
لم اكن يوم خروجي	من بلادي بمصيب
عجبا لي ولتركي	وطنا فيه حبيبي!

فقام يتواجد ويبكي، حتى رحمه من حضر")[٢٣]

ونتساءل: لماذا كل هذا التواجد من الشيخ المحاسبي؟

الذي نراه أن (القوال) كان في انشاده يشكو الغربة عن الوطن، أما تواجد المحاسبي ، فلانه كان يشعر بالغربة عن الحق. كان يرى أنه لم يؤد بعد ما وجب عليه للحق كما ينبغي ان يؤديه ولانه كان يجهد طوال عمره ، الى معرفة الحق، ولكن الحق ، انما هو الغيب المطلق، فلا سبيل الى معرفته ابدا ومن هنا يشعر الشيخ بالغربة عنه.

و(المحاسبي) هو القائل: (اكمل العاقلين مَنْ اقر بالعجز أنه لايبلغ كنه معرفته)[٢٤].

والمحاسبي هو الذي احرق كتابه في المعرفة وقال:-(لا عدت ان اتكلم في المعرفة)[٢٥] وهذا حديث يطول

ثانيا

فلسفة (الغربة) عند الشيخ محيي الدين بن عربي

المبدأ

* مفارقة الوطن في طلب المقصود.

* الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه.
* الغربة من وجود (في حال ثبوته في العدم) الى (وجود في الوجود) ثم الغربة منه الى العدم.
* الغربة عن الناس ابتعادا عن التعظيم.
* غربة العارفين عن صفاتهم.
* الغربة- عند اهل الحقائق- لاوجود لها.
* غربة العارفين مفارقتهم لامكانهم.
* الامر الالهي-كن-والاغتـراب عن(العـدم) وطن الانسان الاصلي.
*غربة الانسان المحب الى محبوبه الانسان، وليس ثمة غربة في الحب الالهي.
*الانسان-على وجه العموم- دائم الاغتراب، طوال حياته ينتقل من غربة الى أخرى، حتى بـعد مماته، فانه غريب في حال وجوده في (البرزخ) بـين الدنيا والآخرة.

الشرح

(١)

في كتابه (الفتوحات المكية) تحت عنوان (في الغربة) تحدث الشيخ محيي الدين بـن عربـي عن الاغتراب الصوفي، وما تعني كلمة (الغربة) عند اهل التصوف وبين لها معاني كثيرة تناولها بالتفصيل.

ومما قاله الشيخ في الغربة عند طائفة الصوفية " اعلم ان الغربة عند الطائفة، يطلقونها ويريدون بها: (مفارقة الوطن في طلب المقصود) ، ويطلقـونها في(اغتراب الحال) فيقولون في الغربـة (الاغتراب عن الحـال من النفوذ فيه). والغربـة عن الحـق، (غربة عن المعرفة والدهش)"[٣٦].

(٢)

مفارقة الوطن في طلب المقصود

ويوضح الشيخ كلامه هذا فيقول:" اما غربـتهم عن الأوطان فمفارقـتهم اياها، فهو لما عندهم من الركون الى المألوفات فيحجبهم ذلك عن مقصودهم الذي طلبوه بالتوبة، واعطتهم اليقـظة- وهم غير عارفين في الاشـياء - فيتخيلون ان مقـصودهم لايحصل لهم إلا بمفارقة الوطن، وان (الحق) خارج عن أوطانهم"[٣٧].

ان الشيخ ابن عربـي ينتقـد هنا اولئك الذين يفارقـون اوطانهم من هذه الطائفة طلبـا للحـق ، غيرمدركين ان الحق اقرب اليهم من حبـل الوريد، وهو معهم اين ماكانوا. ذلك لانهم يريدون ان يكونوا في حضوردائم مع الحـق سبحـانه، ذلك، ولكن ما عندهم من (الركون الى المألوفات) والانصـراف- ضرورة - الى متطلبات معيشتهم،كل ذلك يحجبـهم عـن مقصودهـم فيتوهمون ان الحـق خارج عن اوطانهـم ، وان مقصودهم (وهو الحـضور الدائم مع الحق) لايحصل لهم الا بمفارقة الوطن.

ويوضح ابن عربي ذلك بمثل فيقـول:"كما فعل ابو يزيد البسطامي، لما كان في هذا المقام، خرج من (بسطام) في طلب الحق ، فوقع بـه رجل من رجال الله في طريقه فقال له:-

- ياابا يزيد! ماأخرجك من وطنك؟ قال:

– طلب الحق. قال له الرجل:

– ان الذي تطلبه، قد تركته ببسطام!

فتنبه (ابو يزيد) ورجع الى بسطام ولزم الخدمة، حتى فتح له. فكان له ما كان.[٢٨]

ويصف ابن عربي الذين يفارقون أوطانهم في طلب الحق قائلاً: " فهؤلاء هم السائحون ، فجعل الله سياحة هذه الامة الجهاد في سبيل الله "[٢٩]

(٣)

(الحال) وجود القلب فيه مع الله تعالى

ويحاول الشيخ ان يبرر لهذه الطائفة من (السائحين في طلب الحق) سلوكهم فيقول بشيء من تكثيف العبارة وتعقيدها

" واعلم أن هذا الامر ، ليس باختيار العبد، وانما صاحب هذا الامر يطلب وجود قلبه مع ربه في حاله فاذا لم يجده في موضع يقول : ربما ان الله تعالى لم يقدّر ان يظهر الى قلبي في هذا الموضع ، فيرحل عنه، رجاء الحصول (على بغيته) "[٣٠]

ثم يسترسل الشيخ في كلامه ويأتي بحجة لسلوك هذا الطريق قائلاً عن هذا السالك:

" لما علم أن الله تعالى قد رتب امورا ، واقتضى علمه ازلاً انه لا يكون كذا الابموضع كذا ، وبطالع كذا ، فلما حكم عليه الامكان، وفقد قلبه في بعض المواطن عن (وجود متقدم اولاً عن وجود) رحل عن ذلك الموطن رجاء حصول البغية، هذا سبب اغترابهم عن أوطانهم "[٣١]

(٤)

ان كلام ابن عربي هذا قد يبدو لبعضهم غامضا غير مفهوم، سأوضحه فأقول:

أراد الشيخ أن يقول ان وجود القلب مع الله– عند أهل الله– يقتضي توافق (الحال) مع هذا الوجود، فحيثما وجدوا قلوبهم مع الله. أقاموا فيه، مهما كان هذا الموطن، وهذا مطلب اهل الله من مفارقتهم أوطانهم الأصلية . وقد يعسر عليهم ، وهم في اغترابهم هذا أن يحصلوا على مطلوبهم، فيغتربون الى موطن آخر، لعلهم يجدون قلوبهم مع الله فيه.

وقد عبّر ابن عربي عما يختلج في نفوس أهل الله... فقال عنهم: انهم قد علموا أن الله تعالى ، اقتضى علمه أزلاً ، أنه لايكون كذا ، الابموضع كذا.. فاذا لم يجدوا قلوبهم مع الله في موطن،ارتحلوا عنه الى موطن آخر رجاء الحصول على بغيتهم فيه.

ثم يأتي الشيخ بمبدأ التزمه فيما كتب في مؤلفاته، ذلك أن كل شيء في الكون منذ الأزل ، مرتب ومقدر بقدر وأنه لايكون الافي موضعه وزمانه،وما قدر الله أن يكون متقدما أولاً، لايمكن أن يكون متأخرا، كل هذا في علم الله وتقديره قال تعالى:– (وخلق كل شيء فقدره تقديرا) [٣٢]

وقال:– (وكل شيء عنده بمقدار)[٣٣].

وهذا معنى كلام الشيخ:

"فلما حكم عليه هذا الامكان، وفقد قلبه في بعض المواطن، عن وجود متقدم أولاً عن وجود، رحل عن

ذلك الموطن رجاء حصول البغية "

حكاية صوفية

ويوضح ابن عربي معنى (وجود القـلب مع الله وحال هذا الوجود) بحكاية صوفية، حدثه بها بعض شيوخه أنه سمع الشيخ (أبا عبد الله محمد بن رزق) يقول:

مـررت فـي سياحتي بمسجد خراب في فـلاة من الارض فقـلت : أدخل أركع فيه ركعتين ، فدخلته فوجدت قلبي ، فقعدت فيه سنتين "[34].

ويعلق ابـن عربـي على هذه الحـكاية قـائلاً :" فمطلوبهم بالغربة عن الاوطان ، وجود القلب مع الله ، فحيثما وجدوه، أقاموا في ذلك الموقع".[35]

(٥)

الغربة عن الناس ابتعادا عن التعظيم

ويسترسل ابن عربي في كلامه ، فيتحـدث عن سبب آخر من اسباب اغتراب أهل الله عن أوطانهم، اذا شعر بعضهم أن الناس في وطنه قد أقبـلوا عليه بالتعظيم، فيغترب عن وطنه الى مكان لايعرف فيه.

قال الشيخ عن هؤلاء المغتربين:

"..... فان بعضهم قد يفارق وطنه ، لما كان فيه من العزة، فاذا رأى أنه قد زاد عزةً، بالزهد والتوبة، أو لم يكن مذكورا فاشـتهر بالتوبـة والخير، فأورثه [ذلك]عزا في قلوب الناس ، فوقـع الإقبـال عليه بالتعظيم، فيفر ويغترب عن وطنه، الى مكان لايعرف فيه، لمعرفته بنفسه مع ربه"

ثم ينتهي الشـيخ الى القـول : " فان تعظيم الناس للشـخص سـم قـاتل ، مؤثر فيـه أثرا يؤديه الى الهلاك "[36] .

(٦)

وقد أحسن (أبو جعفر النيسابوري – ت ٢٧٠، هـ، وقيل سنة ٢٦٧هـ) وهو من أكابر مشـايخ الصوفية، حين قال في هذا المعنى:

" لاتكن عبادتك لربك سببا لأن تكون معبـودا"[37]

وحـذّر (ذو النون المصري – ت/٢٤٥ هـ)أهل الله من احتراف الزهد والمعرفة ، طلبا للجاه والسلطان فقال:

"اياك أن تكون بـالمعرفة مدعيا، أوتكون بـالزهد محترفا أو تكون بالعبادة متعلقا"[38] وقال:

" مَنْ تزين بعمله، كانت حسناته سيئآت"[39] وقال:

" مَنْ أراد التواضع ، فليوجه نفسـه الى عظمة الله.... ومَـنْ نظر الى سـلطان الله ، ذهب سـلطان نفسه"[40]وفي هذا المعنى قال الشيخ (ابن عطاء الله السكندري) في (الحكم العطائية):

" المؤمن اذا مُدح استحـيا من الله أن يثنى عليه بوصف لايشهده من نفسه"[41] وقال:

" الناس يمدحـونك لما يظنونه فيك، فكن أنت ذاما لنفسك لما تعلمه منها"[42] وقال:

"غيّب نظر الخلق اليك، بـنظر الله اليك، وغب عن اقبالهم عليك، بشهود اقباله عليك"[43]

(٧)

ويفرّق (ابـن عطاء الله) بـين أثرثناء الخلق في

الزهاد، وأثر هذا الثناء في العارفين فيقول:

"(الزهاد) اذا مدحوا، انقبضوا لشـهودهم الثناء من الخلق و(العارفون) اذا مدحوا انبسطوا لشـهودهم ذلك من الملك الحق"[٤٤] فما معنى هذا الكلام؟

الذي نراه أن الشيخ السكندري أراد أن يقول: ان (الزهاد) قـد تركوا الدنيا وأهلها وزهدوا في كل شيء منها وانصرفوا عن الخلق وأسـلموا مقـاليد امورهم لله وانقادوا اليه، فلم يعد يشغل بـالهم ثناء ولامدح، بل ان نفوسهم لتنقبض حـين يشـهدون الثناء عليهم مـن الخلـق ، لأن ذلـك يشغلهم عن حضورهم الدائم مع الحق.

اما (العارفون) فانهم - كما يرى الشيخ - يُسعدون حين يمدحـهم الخلق، لماذا؟ لأنهم يرون - كشـفا وشهودا - ان هذا الثناء عليهم، الظاهر من الخلق انما هو - فـي الحقيقة - ثنـاء الحق عليهم، فينبسطون لشهودهم ذلك من الملك الحق.

(٨)

وثمة قـوم من اهل الله، أجلاء مكرمون، مخلصون للدين ،لايظهرون للناس ما في قلوبـهم من ايمان خالص، بل يتعمدون أحيانا اثارة الخلق ضدهم والنفرة منهم فيتظاهرون - على سبيل التمثيل - بسـلوك غير مقبول، كل ذلك دفعا منهم لتعلق الناس بـهم والثناء عليهم، اولئك هم (الملامتية) الذين وصفهم الشيخ في كتابه (اصطلاح الصوفية) فقال:

"وأما (الملامتية) فهم الذيـن لـم يظهـر علـى ظواهرهم مما في بـواطنهم أثر البـتة، وهم أعلى الطائفة"[٤٥].

(٩)
غربة العارفين

وهو الاغتراب عن وطن الانسان الاصلي (في حال ثبوته في العدم) الى (حال وجوده في الوجود).

ويتحدث ابن عربي عن هذه الغربـة بشـيء من تعقيد العبارة وغموضها ويتناولهـا بشـيء مـن التكثيف والتعمية ، فكرةً تتعلق بـالعدم والوجود، فيقول في كتابه (الفتوحات المكية):

"وأما غربة العارفين عن امكانهم فهي (مفارقتهم لإمكانهم) فان الممكن وطنه (الامكان) فيكشـف له أنه الحـق، والحـق ليس وطنه الامكان، فيفارق الممكن وطن امكانه لهذا الشـهود" ويسترسـل الشيخ في كلامه قائلاً: " ولما كان الممكن في وطنه الذي هو العدم مع ثبوت عينه، سمع قول الحق له - كن - فسـارع الى الوجود - فكان - ليرى موجده، فاغترب عن وطنه الذي هو العدم رغبةً في شهود منْ قال له - (كن) -، فلما فتح عينه، أشهده الحـق أشكاله من المحدثات، ولم يشهد الحق، الذي سارع الى الوجود من أجله"[٤٦]

ثم يأتي الشيخ - على سبيل التمثيل - ببـيت مـن شعره فيقول " وفي هذه الحال قلت:

اذا مابدا الكون الغريب لناظري
حننت الى الأوطان حن الركائب

ويفسر الشيخ هذا البيت قائلا:

"يقول: فأردت الرجوع الى(العدم)، فاني أقرب الى الحق في حال اتصافي بالعدم ، مني اليه في حـــال اتصافي بالوجود، لما في الوجود من الدعوى"[(١٧)]

ثم يمضي الشيخ مفسرا:

" وطلب حالة الفناء عن الحق، للبقاء بالحــق، هو أن يرجع الى حالة العدم التي كان عليها".

ثم ينتهي الشيخ الى القول:

" فهذه غربـــة ايضا موجودة واقـــعة ، عن وطن بغير اختيار العبد"[(١٨)]

(١٠)

وقد يتساءل بـــعضهم : مامعنى كل هذا الكلام ؟ وجوابنا: الذي نراه أن ابن عربي أراد أن يقول ان الله سبحانه قد خلق أزلاً كل الكائنات- كما هي عليه في علمه- وهذه الكائنات أو كما يسميها الشيخ (أعيان الممكنات) جعلها الله- حين خلقها - في (حال ثبوت في العدم)، وحين ارادت (المشيئة الالهية) أن تخرج الى الوجود ماشــــاءت من الممكنات، خرجت من (وجود في ثبات في العدم) الى (وجود في الوجود).

ويخاطب الحق سبحـــانه (الكائن الممكن) وهو في حال ثبـــوته في العدم فيقـــول آمراً: -(كن)- فيمتثل الكائن للأمر الالهي-(فيكون)-. هذا الكائن الممكن-كما يرى ابن عربي- قد اغترب عن وطنه الأصلي (العــدم) الـــى وطن جديـــد لـــم يألفـــه، هو (الوجود).

ويعود (الممكن) هذا فيحـــن الى الاغتراب عن (وجوده في الوجود) الى موطنه الأصلي (وجوده في العدم)، لماذا؟ يعلل ابن عربي ذلك فيقول:

"لما كان (الممكن) في وطنه، الذي هو العدم، مـــع ثبوت عينه، سمع قـــول الحـــق له - فســـارع الى الوجود- (فكان) - ليرى موجوده، فاغترب عـــن وطنه الذي هو (العدم) رغبةً في شهود مَنْ قـــال له - كن- ، فلما فتح عينه أشهده الحق أشـــكاله من المحـــدثات، ولم يشـــهد الحـــق...."[(١٩)] هما اذن غربتان: غربـــة من(وجود خفي ثابـــت في العدم) الى(وجود ظاهر في الوجود). وغربـــة أخرى، هي الاغتراب عن وجوده الظاهر في الوجود، والرجوع الى (العدم) وطنه الأصلي. ويثار هنا تساؤل: لماذا يريد الكائن الممكن الرجوع الـــى (العـــدم) وطنـــه الأصلي؟ لأنه- كما يرى ابن عربـــي- أقـــرب الى الحق، في حال اتصافه بـــالعدم، منه اليه في حـــال اتصافه بـــالوجود. لماذا؟ لأن (الممكن)، وهو في حال ثبوته في العدم، يدرك الفرق بينه وبين الحق. انه عبد ثابت في العدم. والحق حق في الوجود، بل ان الحق هو الوجود وحده.

اما الممكن، وهو في حـــال وجوده في الوجود، فيتوهم الى حد الدعوى أن وجوده مثل وجود الحق جاهلاً كل الجهل (حقيقة الوجود) وحين يتبـــين له جهله، ويظهر له بطلان دعواه يعود فيطلب حالة-

(الفناء عن الحق، للبقـــاء بالحـــق)- كما هو في تعبير ابن عربي- فالعبد عبد، والحق حق ، ووجود العبد، انما هو قائم بالحق، ولا وجود في الحقيقـــة، الا وجود الحق – سبحانه.

الى هذا المعنى – كما نرى – ذهب الشيخ في تعليله.

(١١)

غربة العارفين عن صفاتهم

ويسترسل ابن عربي في الحـــديث عن غربـــة العارفين، فيذكر بشيء من تعقيد العبارة وابهامها ، أن منها ما هو غربة عن صفاتهم فيقول:

" ومن غربة العارفين بالله ، غربتهم عن صفاتهم عند وجودهم الحـــق عين صفاتهم، وهذه غربـــة حقيقية"[٤٠].

ويعلل الشيخ ذلك قائلاً:

" فان الصفة مضافة اليهم بكلام الله ، وهو الصادق، فهم أهل صفة ، ولكن ماهي تلك الصفة ؟ والـــى مَنْ تضاف حقيقةً ؟ فان العالم يضاف الى الله، بانه عبـــد الله ، كما ان الله مضاف الى العالم، فانه رب العالمين، فاضافة العبد، مستندة الى اضافة الحق."[٤١].

ونتساءل: ما معنى هذا الكلام؟

(١٢)

الذي نراه ان الشـــيخ يشـــير هنا الى نظريته في الارتباط الاضافي بين الحق(اســـمالهيا) والخلق، ارتباط اضافة وليس ارتبـــاط امتداد. بـــين(الرب- اسمالهيا) الانسان(العبد المربوب).أما(الرب) فهو السيد، وصفته الدائمة (الربوبية)، واما (المربوب) فهوالعبد، وله صفة لاتزول هي (العبودية) فالعبـــد عبد أبدا، والرب رب ابدا.

وقد عبّر ابن عربي عن هذا الارتباط الاضافي بقوله: "فاضافة العبد مستندة الى اضافة الحق"[٤٢].

هذا أمر واضح ومفهوم عند العارفين جميعـــا، ولكن منهم – كما يرى ابن عربـــي – مَنْ توهم أن الحق سبحانه(اسما الهيا وليس ذاتا) قـــد وصف نفسه في محكم كتابه، بـــصفات هي عين الصفات التي يتصف بها الانسان، فهو سبحانه يتكلم ويسمع ويبصر الى غير ذلك من الصفات المشتركة.

هذا العارف الذي توهم أن صفات الحق سبحـــانه هي عين صفاته يحاول أن يتجرد من هذا الوهم الذي استقر في نفسه فيسعى الى الاغتراب عـــن صفاته ، ايماناً منه بأن الحق وحده هو السيد الرب،وان العبد عبـــد،أيا كانت صفته ، وليس ثمة صفة مشـــتركة بينهما. وانه ليتساءل: ان كانت للانسان هذه الصفة، فما هي حقيقة هذه الصفة؟ والى من تضاف؟ لاشك أنها تضاف الى خالقه وموجده وممده بالحـــياة وهو الحق سبحانه.

(١٣)

الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه

ويتحدث ابن عربي عن غربة أخرى هي(غربة

أصحاب الأحوال، عن الحال، من النفوذ فيه) فيقول:

"وأما قولهم في الغربة، إنها اغتراب عن الحال من النفوذ فيه ، فتلك غربة أخرى ، وذلك ان اصحـاب الاحوال، لاشك ان لهم النفوذ والتحكم ، وبها يكون خرق العوائد لهم المشهورة في العالم، فاذا اطلعوا، على أن الحال لاأثر له فيما ظهر له من الفعل ، عند قيامه بهم ، فيما اعطاه الكشـف، لم يرضوا بـه، فاغتربوا عنه، وقالوا:

(الوقوف معه، وبال على صاحبه)، فيرون أن الغربة عنه غاية السعادة، وانه من أعظم حجاب يحجب بـه الانسان، وانه موضع المكروالاستدراج، بل ينبـغي له[أي صاحب الحال]أن لايقـف الافي موضع يكون على بصيرة فيه"[53].

(١٤)

ان كلام ابن عربي هذا، قد يبدو لبعضهم غامضا، غير مفهوم ، سأوضحه بشيء مـن تبسيط العبارة فأقول:

أراد الشيخ أن يقول ان من العارفين مَنْ تولاهم الله بعنايته فخصهم ببـعض الكرامات ، فصار لهم ، بهمتهم، النفوذ والتحكم في الاحوال، وصارت العوائد تخرق لهم، بالهمة التي خصهم الله بـها فالأحـوال تتصرف عادة في الخلق أماهؤلاء العارفون، اصحاب الكرامات فيتصرفون في الاحـوال، ولهم الخيار،ان شاؤا تصرفوا في الاحوال ، وان شـاءوا امتنعوا عن هذا التصرف وتركوه.والســؤال هنا: لماذا يمتنع العارفون، أصحاب الهمم عن التصرف بها، فيسعون الى الاغتراب عن أحوالهم؟ يجيب ابن عربـي عن ذلك في كتابه (فصوص الحكم) فيقول:

"ان المعرفة لاتترك للهمـة تصرفـا فكلماعلـت معرفته[يشير الى العارف]نقص تصرفه بالهمة"[54]

ويعلل الشيخ ذلك فيقول:

" وذلك لوجهين:

الوجه الواحد، لتحققه بمقام العبودية، ونظره الى أصل خلقه الطبيعي.

والوجه الاخر:أحـدية التصرف، والمتصرف فيه، فلا يرى [العارف]على مَنْ يرسـل همته، فيمنعه ذلك"[55].

ويسند الشيخ كلامه هذا، بهذه الحكاية، قائلاً:

" قال الشيخ (أبو عبد الله بن قـايد) للشيخ(أبـي السعود بن شبل):

-لِمَ لاتتصرف؟ فقال أبو السعود:

-(تركت الحق يتصرف لي كما يشاء)- يريد قـوله تعالى آمرا:(فاتخذه وكيلا)[56] فالوكيل هو المتصرف ... فعلم أبو السعود والعارفون ، ان الامر الذي بـيده ليس له،وأنه مستخلف فيه. فكيف يبقى لمن يشـهد هذا الأمر،همة يتصرف بها.."[57] ويسترسـل ابـن عربي في الحديث عن غربة العارفين عن احـوالهم، خوفا من النفوذ والتحكم فيها، حين يظهر لهم -كشفا

وشهودا-أن تصرفهم لايرضاه الله . ويقول الشيخ عنهم :

" فمتى تصرف العارف بالهمة في العالم،من امر الهي وجبر لا باختيار "[٥٨].

(١٥)

الغربة عن الحق من الدهش

ثمة غربة أخرى عند العارفين، هي كما يعبر عنها ابن عربي (الغربة عن الحق من الدهش). وقد تحدث الشيخ عنها في كتابه (الفتوحات المكية) بشيء من التعمية والتعتيم وتكثيف العبارة وتعقيدها، قد تعسر على افهام بعضهم، سأوضحها، ولكن هاكم اولاً ما قاله الشيخ:

"وأما الغربة عن الحق- التي هي من حقيقة الدهش عن المعرفة- فاعلم ان الامكان موطنه غير موطن الوجوب، بل هما موطنان، للواجب والممكن.

وموطن (الممكن) العدم أولاً، وهوموطنه الحقيقي، فاذا اتصف بالوجود، فقد اغترب عن وطنه بلا شك. وكان (الممكن) في حال سكناه في وطنه [العدم] مشاهدا للحق فانه جارله، اذ وصف العدم له ازلاً، وصف الوجود لله أزلاً فاغترب عن وطنه بالوجود ففارق مجاورة الحق ولزم الحدوث بهذه الغربة ، والحق غير متصف بهذه الصفة.... فاغترب عن الحق بحدوثه"[٥٩].

ويسترسل ابن عربي قائلاً عن (دهش) الممكن:

"ولما حصل له الوجود ، ووقعت المشاركة في الوجود بينه وبين الحق، دهش، فانه رأى مالا يعرفه، فانه عرف نفسه متميزا عن الحق بحال العدم فلما فارق هذا الحال،بالوجود، أدركه الدهش عن المعرفة الأولى" [٦٠].

مامعنى هذا الكلام ؟

(١٦)

قد يرى بعضهم أن كلام ابن عربي هذا ، غامض وغير مفهوم، سأوضحه بشيء من تبسيط العبارة فأقول:

الذي أراه أن الشيخ أراد أن يقول:

ان الحق سبحانه،حسب علمه ومشيئته، قد خلق الكائنات جميعا بما فيها الانسان وجعلها في (حال ثبوت في العدم)

لايعلمها الاهو سبحانه. ويسمي الشيخ هذه الكائنات، (أعيان الممكنات).

والانسان الممكن-كما يرى الشيخ-يتصف بالعدم أزلاً، وهو في حال سكناه ، في موطنه العدم يشاهد الحق لأنه مجاور له أزلاً . وحين يشاهد الحق يدرك أن ثمة فرقا بينه وبين الحق ، فهو متصف بالعدم أما الحق سبحانه فصفته الوجود الدائم. ويرى الشيخ أن الامر الالهي-(كن)-حين يتوجه الى مَنْ يشاء الله من خلقه ، من الممكنات (وهي في حال ثبوتها في العدم) فان هذا الممكن يسارع الى امتثال الأمر الالهي-(فيكون) -وجودا في الوجود . انه يخرج من (وجود في العدم) الى (وجود في الوجود) ، ومن هنا غربة

(الممكن) عن وطنه الأصلي العدم.

وحين يتغرب الانســان الممكن عن وجوده في العدم، وطنه الأصلي، الى وطن جديد(الوجود فــي الوجود) يفاجأ بهذا التحول ويأخذه (الدهش)،لماذا؟ لأن الممكن-كما يرى ابن عربي-حــين حــصل له (الوجود) ووقعت (المشــاركة في الوجود) بــينه وبين الحــق، أدركه الدهش، لأنه رأى مالايعرفه . ذلك أن (الممكن) وهو في (حال وجوده في العدم) ، قد عرف نفسه متميزا عن الحق بحال العدم ، عرف أن الحق (وجود محض دائم) اما هو فانه (عدم).

كانت هذه معرفة الكائن الممكن ، وهو في (حال العدم) ويطلــق الشيخ على معرفــة (الممكن)هذه (المعرفة الأولى).

اما (معرفة الممكن الثانية) التي أدهشته ، فانه (وهو في حال وجوده في الوجود)وجد نفسه مشاركا في الوجود بينه وبين الحق وحينئذ أخذه (الدهش)، لأنه رأى مالايعرفه، فتوهم هذه المشاركة ، ثم تبين له بعد ذلك - كشفا وشهودا- أن ليس ثمة مشاركة بينه وبين الحق فالحق وحده هو(الوجود)اما الممكن فانه في حــكم العدم، فراح لذلك يغترب عن الحــق، والرجوع الى موطنه الاصلي (العدم).

هما اذن غربتان، ويوضح ابن عربي ذلك قائلاً:

" لما كان (الممكن) في وطنه (الذي هوالعدم مــع ثبوت عينه) سمع قول الحق له-(كن)- فسارع الى الوجود- فكان- ليرى موجده. فاغترب عن وطنه الذي هو العدم، رغبةً في شهود منْ قال له-كن-. فلما فتح عينه، أشهده الحق أشكاله من المحدثات، ولم يشهد الحق...."[٦١].

هنا في هذه الحال، يريد الممكن أن يرجع الى حالة العدم التي كان عليها، لماذا ؟ لأنه- كما يرى الشيخ -أقرب الى الحق في حال اتصافه بالعدم منه اليه في حال اتصافه بالوجود. فهذه غربــة ايضا، موجودة واقعة، عن وطن بغير اختيار العبد- كما يعبّر ابن عربي[٦٢].

(١٧)

الغربة عند العلماء بالحقائق غير موجودة

يرى ابن عربي، في كتابه (الفتوحات المكية) أن الغربة عند العلماء بالحقائق غير موجودة، وانها ليست من منازل الأكابر من الرجال فيقــول: "…. فمرتبة الغربة ليست من منازل الأكابر من الرجال، فهي منزلة أدنى، ينزلها المتوسطون والمريدون، وأما الأكابر، فما يرون أنه اغترب شيء عن وطنه بل (الواجب) واجب، و(الممكن) ممكن، و(المحال) محال، فتعين وطن كل مستوطن" ثم ينتهي الشيخ الى القول:

"والغربة عند العلماء بالحقائق- في هذا المقام – غير موجودة ولاواقعة "[٦٣].

أراد ابن عربي أن يقول- كما نرى-:

عمن يتغرب أهل الحقائق، وهم في كل الاوقات مع الحق، يرون الحق في كل شيء ، وقد قطعوا العلائق مع الخلق وتعلقوا بالحق؟ ثم (أين الفراق وما في الكون الاهو؟)- كما يقول ابن عربي . وفي هذا المعنى قال(جعفر بن محمد الخلدي- ت/٣٤٨ هـ) "أهل الحقائق قطعوا العلائق ،التي تقطعهم عن الحق قبل أن تقطعهم العلائق"[١٤].

أراد الشيخ (الخلدي) أن يقول ان العلائق، عادةً، تقطع الخلق عن الحق، اذ يتمسك الناس باسباب الحياة، فينصرفون الى دنياهم فتشغلهم عن الحق. أما أهل الحقائق فقد خصهم الله بعنايته فتغلبوا بايمانهم على سلطان العلائق ، فقطعوها، ولم يعد لها اي اعتبار عندهم ولا أي سلطان عليهم، وكادت، لو لم يقطعوها، تقطعهم عن الحق.

(١٨)

الانسان في اغتراب طوال حياته

ذهب ابن عربي في كتابه (الفتوحات المكية) الى ان الانسان، على وجه العموم، دائم الاغتراب طوال حياته، يتغرب عن وطن الى وطن، بل حتى بعد مماته.

يتغرب الانسان أولاً عن وطنه الأصلي(العدم)، الى وطن جديد عليه هو(وجوده في الوجود) اذ يمكث في رحم الأم أشهرا معدودات. ثم يتغرب، بالولادة، الى الوجود الحادث (عالم الدنيا). ثم يتغرب، بالموت، الى عالم البرزخ، بين الدنيا والآخرة. ثم يتغرب، بالبعث والقيامة، عن البرزخ الى عالم الآخرة، "فيتخذ، بعد ذلك، أحد الموطنين، إما الجنة، وإما النار، فلا يخرج ، بعد ذلك، ولايغترب. وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان، ليس بعدها وطن، مع البقاء الأبدي"[١٥]. كما يرى ابن عربي.

الهوامش والمصادر

١ . صحيح مسلم.

٢ . ابن عربي- رسائل ابن العربي- كتاب اصطلاح الصوفية- ص١١ .

٣ . د. سعاد الحكيم-المعجم الصوفي- بيروت- ١٩٨١- ص١٩ من المقدمة .

٤ . أبو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية- ص٣٣٠ .

٥ . المصدر نفسه.

٦ . ابن عربي- رسائل ابن العربي- كتاب (التراجم) ص٤٨ .

٧ . الغزالي- احياء علوم الدين - المكتبة التجارية الكبرى- القاهرة دون تاريخ- ج٢ ص٢٧٧ . وينسب هذا القول كذلك الى (سهل بن عبد الله التستري) كما جاء في كتاب (الانوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية) للشيخ عبد الوهاب الشعراني- دار احياء التراث العربي-بغداد- ج٢ ص٦٨ .

٨ .الغزالي-احياء علوم الدين-ج٢ ص٢٧٧ .

٩ . د.عبد الرحمن بدوي-شطحات الصوفية-ص١٨٣ .

١٠ .الشيخ عبد القادر الجيلاني- الفتح الرباني- ص١٧٢ .

١١. المصدر نفسه- ص٢٨٣ .

١٢. أبو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية - ص٣٤٣ .

١٣. سورة آل عمران/ ١٩١ .

١٤. ابو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية - ص١٤ .

١٥. المصدر نفسه- ص١١٢ .

١٦. المصدر نفسه- ص٣٧ .

١٧. المصدر نفسه- ص ٥٠ .

١٨. المصدر نفسه- ص ١٩ .

١٩. يشير الى الانسان الذي يطلب الخلوة .

٢٠. ابو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية - ص ٢٠

٢١. أبو نعيم الأصبهاني- حلية الأولياء - ج٨ ص ٢١٧ .

٢٢. ابو عبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية - ص١٨٢ .

٢٣. المصدر نفسه - ص ٦٠ .

٢٤. المصدر نفسه .

٢٥. الشعراني-الطبقات الكبرى-ج١ ص ٦٤ .

٢٦. ابن عربي- الفتوحات المكية- ج ٢ ص٥٢٧ .

٢٧. المصدر نفسه. ٢٨. المصدر نفسه.

٢٩. المصدر نفسه.

٣٠. المصدر نفسه ج٢ ص٥٢٧-٥٢٨ .

٣١. المصدر نفسه ج٢ ص٥٢٨ .

٣٢. سورة الفرقان / ٢ . ٣٣. سورة الرعد / ٨ .

٣٤. الفتوحات المكية- ج٢ ص٥٢٨ .

٣٥. المصدر نفسه. ٣٦. المصدر نفسه.

٣٧. أبوعبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية - ص١٢١ .

٣٨. المصدر نفسه- ص١٨ .

٣٩. المصدر نفسه- ص٢٣ .

٤٠. المصدر نفسه .

٤١. د. عاصم ابـــراهيم الكيالي-اللطائف الالهية في شـــرح مختارات من الحكم العطائية- لابـــن عطاء الله السـكندري، دار الكتب العلمية، بيروت/٢٠٠٣، ص١٠٥ .

٤٢. المصدر نفسه.

٤٣. المصدر نفسه- ص١٠٧ .

٤٤. المصدر نفسه ص١٠٦ .

٤٥. ابـــن عربـــي- رســـائل ابـــن العربـــي- كتاب (اصطلاح الصوفية)-ص٤-٥ .

٤٦. ابن عربي-الفتوحات المكية-ج٢ ص٥٢٨ .

٤٧. المصدر نفسه. ٤٨. المصدر نفسه.

٤٩. المصدر نفسه. ٥٠. المصدر نفسه.

٥١. المصدر نفسه. ٥٢. المصدر نفسه.

٥٣. المصدر نفسه-ج٢-ص٥٢٨-٥٢٩ .

٥٤. ابن عربي- فصوص الحكم-ج١ ص١٢٧-١٢٨ .

٥٥. المصدر نفسه.

٥٦. ســـورة المزمل/ ٩ (رب المشـــرق والمغرب، لااله الاهو. فاتخذه وكيلا) .

٥٧. ابن عربي-فصوص الحكم-ج١ ص١٢٨-١٢٩ .

٥٨. المصدر نفسه- ج١ ص ١٢٩ .

٥٩. ابن عربي-الفتوحات المكية- ج٢، ص٥٢٩ .

٦٠. المصدر نفسه.

٦١. المصدر نفسه- ج٢ ص ٥٢٨ .

٦٢. المصدر نفسه.

٦٣. المصدر نفسه ج٢ ص٥٢٩ .

٦٤. أبوعبد الرحمن السلمي- طبقات الصوفية ص٤٣٦ .

٦٥. ابن عربي-الفتوحات المكية-ج٢ ص٥٢٨ .

الشاعر الجاهلي .... وجدلية الانتماء والتفرد

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٤

أ. د. أحمد أسماعيل النعيمي
كلية التربية للبنات - جامعة بغداد

توطئة..

مما لا شك فيه أن الانتماء القبلي يعد أبرز مظاهر الارتباط بين الشاعر وقبيلته، وقد تجلت معطياته في ذلك الالتزام المترتب على الطرفين ، فقد كانت القبيلة مدعوة لنصرة شاعرها،إذا أيقنت أن عوزا أصابه ، أو خطرا أحدق به ، أو اعتداء وقع عليه ،وكان الشاعر أيضا بالدافع نفســه ملزما بــنصرة قبــيلته والحــفاظ على كيانها ، وصيانة وجودها، وتوفير أسبـــاب بقائها،ومعنى هذا أن الصلة بين الشاعر والقبيلة ، هي صلة (النصرة المتبــادلة) التي أملاها واجب الانتماء القبلي القائم أساسا على أصرة النسب. على أنه لا ينبغي لنا أن نسلم تســليما مطلقا أن هذه الصيغة ظلت قــائمة على هذا النمط ، وأنها كانت تنتهي إلى مثل هذا التســامي

دائما. فثمة حـوادث تؤكد خروج أحـد الطرفين عليها وعدم التقيد بما تمليه شروطها أو الخضوع لمتطلباتها ، أو استمرار الوفاء بها . وما من شـك أن هذا الاختلال قـد ترك أثره الواضح في شـعر الشعراء، و عبر عن الشعور الذي ينتابهم ، عندما يجدون أنفسهم بعيدين عن الصورة الحقيقية التي اقتضاها ذلك الواقع،بيد أن ذلك لا يغرينا بـاعمام الظاهرة ، فثمة عوامل كثيرة اجتمعـت علـى أن تجعل تلك الصيغة المنبثقة من واقع الحدث القبلي مختلة في أحد طرفيها .

معاناة الشاعر في ظل الانتماء..

قد يطول أمر متابعة الموضوعات التي تشـكل معاناة الشـاعر محـورا فيها ،و لكنها لا تعدو أن تصب في محـورين رئيسـين هما: إما اضطهاد أسري بمختلف أشكاله واقع على الشاعر من لدن قبيلته ، وإما تمخض موقف آني واجه فيه الشاعر محنة تخلي قبيلته عنه وإحـجامها عن نصرته في حق من حقوقه . فكلا الموقفين تعبير عن انفصام (العقد الاجتماعي) بين الشاعر وقبيلته، و لهذا فإن استقراء نماذج الشـعراء كفيل بـأن يطلعنا على صور معاناتهم المتمخضة عن هذين الموقـفين ، واختيارهم الصيغة التي يقررها طموحهم الإنساني تجاه من يرتبطون معه.

ولعل من أدق ما يطالعنا من المعانـاة التـي يتكبدها الشاعر هو مواجهته تحديات إنسانية قـد تتمثل (باضطهاد أسري) ، ولكنها قـد تنتهي إلى محاولة تجاوزها، إيمانا من الشاعر بنزعة الارتباط القبلي. فهذا الحارث بـن وعلة الجرمي ، كان قـد وزر بمقتل أخيه من لدن قومه الذين يرتبـط معهم بآصرة النسب ، ولكنه حين يقف إزاء ذلك الحدث ، لا يكون منه إلا أن يسجل هذا الموقف الراسـخ من الانتماء الجماعي الصريح ، ضمن قوله:

قـومي هـم قتلـوا أميـم أخـي
فـإذا رميـت يصيبـني سـهمي
فلئن عفـوت لأعفـون جلـلا
ولئـن سـطوت لأوهنن عظمي[١]

وقـد يواجه الشاعر تحديات إنسـانية لا يصرح بتفاصيلها، على نحو ما هو معروف عن زهير بن أبي سلمى الذي كما تشير تفاصيل سيرته التي يسوقها أبو الفرج الأصبهاني (ت ٣٥٦هـ) حيث يقول: "كان من حديث زهير وأهل بيته أنهم كانوا من مزينة ، وكان بنو عبد الله بن غطفان جيرانهم، قد ولدتهم بنو مرة وكان من أمر أبي سلمى أنه خرج وخاله أسعد بـن الغدير وابنه كعب بن أسعد في ناس من بـني مرة يغيرون على طيئ فأصابوا نعمـا كثيرة وأمـوالا، فـرجعوا حتى انتهوا إلى أرضهم ، فقال أبو سلمى لخاله أسعد وابن خاله كعب أفردا لي سهمي، فأبـيا عليه ومنعاه حقه فكف عنهما حتى إذا كـان الليـل أتى أمه فقال : والذي أحلف به لتقومن إلى بعير من

هذه الإبل فلتقعدن عليه أو لأضربن بسيفي تحت قرطيك، فقامت أمه إلى بعير منها فاعتنقت سنامه، وساق بها أبو سلمى وهو يرتجز:

ويل لأحمال العجوز مني
إذا دنوت ودنون مني
كأنني سمعمع من جن

وساق الإبل وأمه حتى انتهى إلىقومه مزينة قال:فلبث فيهم حينا، ثم أقبل مزينة مغيرا على بني ذبيان حتى إذا مزينة أسهلت وخلفت بلادها نظروا إلى أرض غطفان، وتطايروا عنه راجعين وتركوه وحده، فذلك حيث يقول:

من يشتري فرسا لخير غزوها
وأبت عشيرة ربها أن تسهلا

وأقبل حين رأى ذلك من مزينة حتى دخل في أخواله بني مرة فلم يزل هو وولده في بني عبد الله ابن غطفان إلى اليوم"[٢].

ولعل ذلك "كان سببا في أن يضطرب الرواة وأن يظن بعضهم أن زهيرا غطفاني،وهو في الحقيقة مزني النسب، غطفاني النشأة والمربى"[٣]. ويبدو أن هذه الواقعة قد تركت آثارها في وجدان الشاعر زهير، فما كان منه إلا أن آثر (الصمت) تجاه صنيع قبيلته الأم (مزينة)، في حين كان يذكر في شعره غطفان وأخواله بني مرة ويمدحهم، ويضم ديوان زهير مثل قوله:

بلاد بها نادمتهم وألفتهم
فإن تقويا منهم فإنما بسل
إذا فزعوا طاروا إلى مستغيثهم
طوال الرماح لا ضعاف ولاعزل
بخيل عليها جنة عبقرية
جديرون يوما أن ينالوا فيستعلوا"[٤]

ولعل أوضح المعاناة تمييزا تلك التي نجدها عند (المرقش الأكبر)– أحد عشاق العرب–، الذي انتهت به إلى توجه شعري حافل بالأسى والمرارة"[٥]. حين حال قومه بينه وبين من يحب.

إذ تشير سيرة الشاعر إلى أنه "كان يهوى ابنة عمه أسماء بنت عوف بن سعد، فلما خطبها إلى أبيها، حجبها عنه، وقال له:لا أزوجك حتى تعرف بالبأس، فانطلق المرقش إلى ملك من الملوك، فكان عنده زمانا ومدحه بشعره، فأجاره"[٦].

وكان قد "أصاب (عوفا) زمان شديد، فأتاه رجل من مراد، فأرغبه في المال فزوجه (أسماء على مائة من الإبل)، فأخذها ورحل إلى قومه". وحين عاد مرقش إلى قومه عمد أهل أسماء إلى حيلة صرفوا بها الشاعر العاشق عن حبيبته، لكن الشاعر لم يلبث أن يقف على حقيقة الأمر، فانطلق يبحث عن أسماء، وكان قد أخذ معه في رحلته عبدا، وأخذ العبد زوجته معه، حتى إذا صار في أرض المرادي، مرض مرقش مرضا شديدا، فأضجعه العبدان وتركاه، وانطلقا إلى قومهما يخبرانهم بأن مرقشا قد مات، لكن قوم

مرقش عرفوا بغدر العبدين إذ توصل أخوا المرقش إلى الحقيقة من خلال الأبيات التي كتبها المرقش في مؤخرة الرحل ، حيث يقول فيها:

يـا صـاحبي تلبثا لا تعجـلا
إن الـرواح رهـين أن لا تعـذلا
فلعل لبثكما يقرب سينا
أو يسبـق الإسـراع سيبـا مقبـلا
يا راكبا إما عرضت فبلغن
أنس بـن سـعد إن لقـيت وحـرملا
لله دركمـا ودر أبيكمـا
إن أفلـت العبـدان حتـى يقتـلا
من مبلغ الأقوام أن مرقشا
أضحى على الأصحاب عبئا مثقلا
وكأنما ترد السباع بشلوه
إذ غاب جمع بني ضبيعة منهلا[٧]

وتذكر الأخبار بعد ذلك عن لقاء المرقش بحبيبته أسماء ، ثم لم يلبث "أن مات عندها، ثم دفن في أرض مراد"[٨].

على أن المرقش – قبل أن يموت – أبـى إلا أن يسجل تلك الآهـة التي ضمها البـيتان الأخيـران وأودعهما ألمه الموجع من نقض عهد القـوم له ، وهو الوفي بعهده لهم، فيقول:

سكنت ببلدة وسكنت أخرى
وقطعــت المواثــق والعهـود
فما بـالي أفي ويخـان عهـدي
ومـا بـالي أصـاد ولا أصيـد[٩]

ومما نعرفه عن "أفنون التغلبـي" أنه " عاش مدة من عمره مخاصما قومه ، معرضا عنهم ،إذ كان قد سأل قومه (أباعر) فخيبـوا أمله فيها ولم يتحـملوا عنه ديات من قـتلهم. في حـين جاءهم رجل يدعى (ابن سوار) وطلب منهم أبـاعر ،فأعدوها له، ولم يضنوا بها"[١٠] .

كان هذا الحـادث الذي رجح أنه " وقـع له في وقت متأخر من حياته بـعد أن كان عزيزا بقـومه وبنفسه "[١١]،كفيلا بأن يترك آثاره في نفس الشاعر ويتجسد في (عتابـه) لهم، لأنهم منعوه مع سـؤاله (وأعطوا أخا السكون ولم يسألهم)[١٢] سبـيلا إلى تذكيرهم بأواصر الرحم والقربى التي تربطه بـهم، وما يترتب عليها من التزامات يقتضيها العرف القبـلي في مثل هذه المواقف ، في أبيات له أودعها تفاصيل الحدث مشوبة بهذه المرارة، حيث يقول:

أبـلغ حبيبـا وخلـل في سـراتهـم
أن الفؤاد انطوى منهم على حزن
قد كنت أسبق من جاروا على مهل
مـن ولـد آدم مـالم يخلعوا رسني
فـآلوا علـي ولم أملك فيـالتهـم
حتى انتميت على الأرساغ والثنن
لو أنني كـنت مـن عـاد ومن إرم
ربيت فيهـم ولقمـان ومـن جدن
لما فـدوا بـأخيهـم مـن مهولـة
أخا السكون ولا جاروا على السنن
سألت قومي وقد سدت أباعرهم
ما بين رحبة ذات العيص والعدن
إذ قربوا لابن سـوار أبـاعرهـم
لله در عطــاء كــان ذا غـــبن

أنى جزوا عامرا سوأى بفعلهـــم
أم كيف يجزونني السوأى من الحسن
أم كيف ينفع ما تعي العلوق به
رئمان أنف إذا ماضن بـــاللبن[٣٣]

وإذا ما اطلعنا على تفاصيل سيرة الشاعر طرفة ابن العبد وجدنا حياته الشـخصية والوسـط الذي عاش فيه والظروف الحياتية التي تقـلب فيها مع أمه وأخوته بعد وفاة أبيه ،وسـوء معاملة أعمامه لهم ، حين حرموه ميراثهم ، مكونة تلك الشخصية الحساسة القلقة التي تأرجحت بين التفرد والانتماء ولئن امتدح الروح القبلية في قوله:

إذا القوم قالوا من فتى خلت أنني
عنيت فلم أكسل ولم أتبلد
ولست بحلال التلاع مخافة
ولكن متى يسترفد القوم أرفد

نجد شكواه من ظلم ذوي القربى :

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة
على المرء من وقع الحسام المهند

وذلك ما حـمله على التعبـير عن عدم انتمائه الى مظاهر وسلوك تنكرها القبيلة، وذلك ما نستشـفه من مثل قوله:

و ما زال تشرابي الخمور ولذتي
وبيعي وانفاقي طريفي ومتلدي
إلى أن تحامتني العشيرة كلها
وأفـردت إفـراد البعير المعبّـد[٣٤]

وهو أشبه ما يكون بنمط فريد من (الصعلكة) داخل إطار الانتماء . ثم ينتهي به هذا الصراع بين تفرده وانتمائه إلى تأمل الحـياة والموت ، وتأمل المصير والتعبـير عن هذا التمزق الشـديد الذي يصيب الفرد القبلي في محاولته تخطي القبـيلة، ذلك ما يمكن أن نحس به في أبـياته التي يقـول فيها:

ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغـى
وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي
فإن كنت لا تسطيع دفع منيـتي
فدعني أبادرها بما ملكت يدي
فلولا ثلاث هن من حاجة الفتـى
وجدك لم أحفل متى قام عودي
فمنهن سبقي العاذلات بشربـة
كميت متى ما تعل باللون تزبد
وكري إذا نادى المضاف محنبـا
كسيد الغضا نبهتـه المتـورد
وتقصير يوم الدجن والدجن معجب
ببهكنة تحت الخباء المعمد[٣٥]

وتنتهي حياة طرفة نهاية مأساوية ، فقد سـفر لقـومه عند عمرو بـن هند محـاولا أن يثنيه عما أعتزمه من الانصراف عنهم فيفشل في مسعاه مما حمله على هجاء الملك ، فيبعث به إلى ديار قومه ليقتل بينهم ، فيستقبـل الموت واثقـا أن قـومه سينصرونه، ولكن ظنه يخيب فيقتل ، ولكنه يأبى إلا أن يسجل موقفه البائس الذي جعله في مواجهة تحدي الموت الذي لا يواجه فيقول :

أسلمني قومي ولم يغضبوا
لسوأة حلت بهم فادحه

كـل خليـل كنت خـاللته
لا تـرك الله لـــه واضحـه
كلهـــم أروغ من ثعلـــــب
ما أشبه الليلة بالبارحه[16]

وان تباينت مواقف الشعراء في التعبـــير عن معاناتهم في ظل وحدة الانتماء القبلي، تأكيدا منهم لنزعة الارتباط ، فإن طائفة أخرى وجدت في إحجام القبيلة عن نصرتهم في حق من حقوقـــهم مبـــررا للخروج من تلك الرابطة ، فهذا الأضبط بن قـــريع السعدي مثلا ترك قومه الذين أســـاؤوا مجاورته ، وانتقل إلى قوم آخرين، فأساؤوا مجاورته، ثم انتقل إلى آخرين ، فأساؤوا مجاروته ، فرجع إلى قومه نادبا حظه العاثر جراء ما يلحق به من أذى ، فقال " بكل واد بنو سعد " أو " أينما أوجه ألق سعدا "[17].

وكان من الطبيعي أن يســـتوعب (قـــريع) تلك المحنة التي وجدت طريقها إلى تشكيل موقف منبعث من إيمانه التلقائي بالانتماء، مع محاولة تجاوزه إذ لم ير ما يلزمه به ، يلخصه مثل قوله:

فصل حبال البعيد ان وصل الـ
ـحبل واقص القريب إن قطعه
واقنع من العيش ما أتاك به
مـن قـر عينـا بعيشـه نفعـه
قد يجمع المال غير آكـلـه
ويـأكل المال غير من جمعه[18]

أما الحارث بن ظالم المري فيوافق (الأضبط بـــن قريع) من جانب ، ويخالفه من جانب آخر ، ولكنه في مجاله ، يظل وجها معبرا من الوجوه الشعرية التي تمخضت عن موقف آني واجه فيه الشـــاعر محنة تخلي قبيلته عن نصرته .إذ تذكر الأخبار أنه (لما قتل الحارث بن ظالم المري خالد بـــن جعفر الكلابي غدرا عند النعمان بن المنذر بالحيرة ، في (يوم بطن عاقل) ،أكبرت قبيلته فعلته ، وخشيت إجارته خوفا من بني عامر، فلما علم الحارث بهذا الأمر،هرب ونبت به البلاد، وظل يتنقل بين القبائل مستجيرا بهذا وذاك ، وقيل :انه لحق بمعبـــد بـــن زرارة فاستجار به فأجاره، وكان من سببه وقعة (رحرحان) التي اضطرته إلى الهرب، حتى لحق بمكة وقريش ، لأنه يقال ان مرة بن عوف بن سعد ابن ذبيان ،إنما هو مرة بن عوف بـــن لؤي بـــن غالب فتوسل إليهم بهذه القرابة[19] ، وذلك قوله:

فمـا قومـي بثعلبـة بن سـعد
ولا بفـزارة الشـعر الـرقابـــا
وقومـــي إن ســألت بنـو لـؤي
بمكة علموا الناس الضرابا[20]

وإذ يقرر الشاعر هذا الاختيار، فإنه يكشف عن حقيقـــة معاناته، من الغربـــة القاســـــية، وفراغ الانتماء الذي ظل هاجسه الأول ، وسبيلا وحـــيدا لتحقيق الكرامة الاجتماعية ، منذ مقاطعة قـــومه له، وتركه ديارهم . على أنه لا ينبـــــغي أن نظن أن انفصال الشاعر عن قومه وانتسابه إلى آخرين يعني بالضرورة كره الشاعر لهم ، إذ سرعان ما احـــس

الحارث، أن كرامته طعنت لقول نفر فيه بعد إجارة بني لؤي له: " هذه رحم كوشاء ، إذا استغنيتم عنها لن يتركم "[١١]. فما كان منه إلا أن شخص منهم غضبان و أسمعهم قوله:

ألا لستم منا و لا نحن منكم
برئنا إليكم من لؤي بن غالب
غدونا على نشز الحجاز و أنتم
بمنشعب البطحاء بين الأخاشب[١٢]

فقد ظل الشاعر مؤهلا لأن يقيم الموازنة المقبولة بين التفرد والانتماء ، ولكنه أبى إلا أن يصرح بانتمائه القبلي لمن تربطه بهم أواصر النسب والدم ، الذين ظلوا يوفرون له الشعور بالاقتدار والكرامة.

وقد تطالعنا نماذج فريدة تمخض عنها موقف – خلاف ما ألفناه – حين يواجه الشاعر تخلي قبيلته عن نصرته ، فهذا قريط بن أنيف ، وكان بعض بني ذهل بن شيبان أغاروا على أبله، فاستنجد قبيلته فلم تنجده ، فكأنها بذلك نقضت هذا (العقد الاجتماعي) القاضي بحمايته و الانتصار له ، فلجأ إلى بني مازن فانجدوه ، فما كان من الشاعر إلا أن يهجو قبيلته هجاء مقذعا من خلال موازنتها ببني مازن في قصيدته النونية التي يقول فيها:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي
بنو الشقيقة من ذهل بن شيبانا
إذا لقام بنصري معشر خشن
عند الحفيظة إن ذو لوثة لانا
قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم
طاروا إليه زرافات ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يندبهم
في النائبات على ما قال برهانا
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد
ليسوا من الشر وإن هانا
كأن ربك لم يخلق لخشيته
سواهم من جميع الناس إنسانا
يجزون من ظلم أهل الظلم مغفرة
ومن إساءة أهل السوء إحسانا
فليت لي بهم قوما إذا ركبوا
شدوا الإغارة فرسانا وركبانا[١٣]

وتحدثنا المصادر عن سيرة شاعر آخر نهج هذا النهج ، هو(عميرة بن جعل)، الذي انتهت معاناته إلى هجاء قومه بني تغلب . وإذا كانت تلك المصادر لا تكشف لنا عن دوافع ذلك الهجاء ، فإن أبياته التي ضمنها ذلك الهجاء ، لا تعدو أن تجسد ذات الشاعر المنفلتة من قيود الالتزام بالقيم الأخلاقية الموروثة المنبثقة من واقع الانتماء القبلي ، لاسيما قوله:

كسا الله حيي تغلب ابنة وائل
من اللؤم أظفارا بطيئا نصولها
فما بهم أن لا يكونوا طروقة
هجانا ولكن عفرتها فحولها
ترى الحاصن الغراء منهم لشارف
أخي سلة قد كان منه سليلها
قليلا تبغها الفحولة غيره
إذا استسعلت جنان أرض وغولها[١٤]

ثم يرسم لقومه صورة طريفة يكشف من خلالها عن شدة مقته لهم، قائلاً:

إذا ارتحلوا من دار ضيم تعاذلوا
عليهم وردوا وفدهم يستقيلها[٢٥]

ويبدو أن الشاعر ظلم نفسه وظلم قومه ، حين ندم ندما شديدا ، لأن هجاءه ذاع صيته في العرب ، ولم يعد من الممكن له أن يرجع ذمه وهجاءه ، وذلك ما نلمحه في قوله :

ندمت على شتم العشيرة بعدما
مضت واستتبت للرواة مذاهبه
فأصبحت لا أسطيع دفعا لما مضى
كما لا يرد الدر في الضرع حالبه[٢٦]

ويندر بعد ذلك أن نجد في بطون المصادر أخبار شعراء عمدوا إلى هذا النمط الشعري في إفراغ معاناتهم حين يواجهون محنة تخلي القبيلة عن نصرتهم .

من هذا كله نخلص إلى أن تجارب الشاعر وطبيعة موقعه من الحدث ستبقى المسؤولة عن تحديد الموقف الفكري في كل مجرى من هذه المجاري ، ولهذا لا ينبغي أن يدهشنا تفاوت المواقف أو تناقضها عند هذا الشاعر أو ذاك . وكان لنتاج الشعراء أن يستوعب تلك التحديات الإنسانية، وان يقدم صيغ معالجتها من وجهات نظر متعددة .

التفرد في إطار الصعلكة:

ولعلنا نصل بعد هذا إلى شكل معروف يكثر الحديث عنه في معرض التعبير عن صور التفرد خارج دائرة الانتماء القبلي ،ألا و هو (التصعلك) .

ويبدو أن ظاهرة التصعلك أوضح نموذج للاختلال الحاصل في أسباب الارتباط بين الشاعر وقبيلته، فحسبنا أن نعلم أن المجتمع القبلي بكل أشكاله مجتمع يخضع لنظام تتحكم فيه الأعراف والتقاليد ، وتلتقي في إطاره شرعية النزعة الفردية ، وأحكام الانضباط الجماعي وهذا ما حدد الكثير من تصرفات الفرد وقيد أشكال سلوكه وحصرها في المجال الذي يحفظ لهذا المجتمع بقاءه ، وحمله على أن يقدم نفسه في بعض الحالات ضحية من أجل هذا النظام ، كما مر بنا من قبل . وهو في مقابل هذا الالتزام يقع في إطار الحماية التي توفرها القبيلة له، والرعاية التي تشمله بها ما دام ملتزما بكل الشروط المتعارف عليها في العرف القبلي .

وسنعرض الآن بعض الأمثلة المعبرة عما ألمحنا إليه متمثلة في شعراء مثل قيس بن الحدادية والشنفرى وعروة بن الورد، إذ كل واحد من هؤلاء يمثل مجموعة من المجموعات التي تتألف منها طائفة الصعاليك[٢٧] .

ولنبدأ بقيس بن الحدادية الذي يمثل نموذج الشاعر الخارج على أعراف قبيلته وتقاليدها لكثرة جرائره التي لم يكن في وسع قبيلته تحملها ما اضطرها إلى خلعه" وأشهدت على نفسها– بسوق

عكاظ – بخلعها إياه ، فلا تحتمل جريرة له ولا تطالب بجريرة يجرها أحد عليه "[٢٨].

ثم لم يلبث أن نزل عند قوم يقال لهم " بنو عدي ابن عمرو بن خالد " فآووه و أحسنوا إليه، فمدحهم قائلاً:

جزى الله خيرا عن خليع مطرد
رجالا حموه آل عمرو بن خالد
فليس كمن يغزو الصديق بنوكه
وهمته في الغزو كسب المزاود
عليكم بعرصات الديار فإنني
سواكم عديد حين تبلى مشاهدي[٢٩]

لقد حاول شاعرنا أن يلتمس له هوية قبلية جديدة ، بدلاً من هويته التي أسقطت عنه وذلك ما صرح به في قوله :

أولئك إخواني وجل عشيرتي
وثروتهم والنصر غير المحارد[٣٠]

وهذا ما يفسر لنا أنه " ليس من كارثة على الفرد أشد من خسرانه نسبه القبلي" [٣١] فإذا يئس من حماية قبيلته التمس انتماء آخر عند غيرها . ويقينا أن تضحية القبيلة بفرد من أفرادها لا سيما إذا كان هذا الفرد شاعرا أمر ليس سهلا على الإطلاق إذ لا نستبعد أن يكون هذا الشاعر في بداية حياته " عضوا عاملا في المجتمع القبلي ، قبل أن يبلغ سوء توافقه الاجتماعي الذروة "[٣٢]. ما لم تكن هناك دوافع ملحة اضطرت القبيلة إلى إعلان خلعها له ولعل أبرزها ضعف قوة القبيلة الحربية وهذا لا يمكنها وهي في هذا الوضع من مواجهة قبائل أكثر منها عددا وعدة أو معاناتها شظف العيش الناتجة عن قلة أرزاقها الأمر الذي لا يساعدها على تحمل الديات الواجب دفعها ثمنا لجرائره التي ارتكبها بحق القبائل الأخرى، وفقا للمبدأ القائل "لكل شيء ثمنه في المجتمع القبلي"[٣٣].فضلا عن ذلك أنها قد تؤثر التضحية بشاعرها إذا وجدت بقاءه داخل القبيلة يشكل خطرا على وحدتها وانقساما على نفسها ، إذا ما استمر في غيه وعدم خضوعه لأعرافها وتقاليدها، وإذا كنا لا نشك في" أن الوضع الاجتماعي كان يجعل الفرد للقبيلة والقبيلة للفرد" [٣٤] غير أن كثيرا من الأحداث كشفت عن أن التضحية بالفرد إيثارا لمصلحة القبيلة هي الظاهرة الأعم والأغلب في عرف المجتمع القبلي .

وكان نتيجة هذا(الخلع) أن احترف (قيس) الصعلكة احترافا سبيلا إلى تجاوز الإحساس بالانتماء القبلي فلم تكن الصعلكة عنده غاية ، بل وسيلة لحماية الذات التي لم يبق ما يملكه غيرها، حين أنكرته قبيلته وتبرأت منه وطردته من حماها وقطعت ما بينها وبينه من صلة وتحللت بهذا من (العقد الاجتماعي) الذي يقوم أساسا على (النصرة المتبادلة)، لأنه كان من ذوي الجرائر، وليس ثائرا على أعراف وتقاليد المجتمع القبلي بدليل التماسه انتماء قبليا – أول الأمر – قبل أن ينتهي به الأمر إلى التصعلك .

أما الشـنفرى الأزدي فيظل وجها معبـرا من الوجوه الشـعرية التي أطلقـتها ظاهرة الشـعراء الصعاليك . ففي أخباره أنه نشأ في بني سلامان بـن مفرج ، وهم بطن من الأزد[٣٥]، وهو يحسب أنه واحد من أبنائهم يعيش بـين ظهرانيهم ، له مالهم ، وعليه ما عليهم ، ولكن ما تلبث هذه الصورة أن تتلاشى من مخيلته ويشعر بأنه دون أبناء القبيلة منزلة ، بعد أن جوبه بحقيقة لونه ونسبه، اذ كان واحدا من (أغربة العرب)[٣٦]، وابن أمة لا سـيما "أن لفظة الشـنفري تحمل في طياتها دليلا على أصل هذا الشـاعر ، فمن معاني هذه اللفظة الرجل الغليظ الشـفتين، وغلظ الشـفتين – كما هو معروف ،و كما يقـرر علماء الأجناس – من سمات الجنس الأسود" إذ يرجح" أن أم الشنفرى كانت أمة سـوداء أومن دم مختلط "[٣٧]. ويبـدو أن تلك اللطمة التي لطمتها الفتاة السـلامية (قعسوس) للشنفرى، عندما قال لها " اغسلي رأسي يا أخية وهو لا يشك أنها أخته فأنكرت أن يكون أخاها ولطمته" [٣٨].أيقظت في نفسه الإحساس بضعة المقـام ، وتلك هي الحقيقة التي سجلها الشنفرى بقوله :

الا لـيت شـعري والتلهف ضلـة
بما ضربت كف الفتاة هجينها
ولو علمت قعسوس أنساب والدي
ووالدهـا ظلت تقاصر دونهـا[٣٩]

فكان من الطبـيعي أن تعتمل في نفس الشـنفرى بـوادر تمرد على مجتمعه ، فإن كان قـادرا على احتمال ظلم الناس الغرباء ، فهو ليس بقـادر على احتمال ظلم ذوي القربى ، وتتمخض حياة الشنفرى عن صور أخرى من المعاناة التي كابدها الشـاعر نتيجة ما لقيه من اضطهاد أسرى، فعندما (قـتلت الأزد الحارث بن السائب الفهمي، أبوا أن يبـوأوا بقتله ، فباء بقتله رجل فهم يقال له : حزام بن جابر قبـل ذلك ، فمات أخو الشـنفرى، فأنشـأت أمه تبكيه"[٤٠].

فكان حصيلة ذلك كله ،أن فر الشنفرى من قومه كافرا بأواصر الرحم التي تربـطه بـهم، ومضمرا الشر لهم ، ثم مضى مع الصعاليك المنتشـرين في مواضع متفرقة من شبه الجزيرة العربـية ، ليجد معهم حريته التي لا تطالها أعراف المجتمع القبلي مجتمع مصغر يختلف عن المجتمع القـائم على آصرة النسب. وبهم خلق الشنفرى لنفسه مجتمعا يعيش فيه على فرديته وشدة بأسه ،لا يهاب الموت ، ولا شيء يرجوه ، ولا شـيء يصانع عليه ، وذلك هو منطلقه في قوله:

أمشي على الأرض التي لن تضرني
لأكسـب مـالا أو ألاقـي حمتي
إذا مـا أتتـني حتفـتي لم أبـالهـا
ولم تـذر خـالاتي الدمـوع وعمتي

وإني لحلو إن أريدت حلاوتي
ومر إذا النفس الصدوق استمرت[41]

وإذ تقترن (اللامية) باسم الشنفرى فإنها في جوهرها تعبير عن فلسفة الصعاليك في نظرتهم للحياة بكل ما يحيط بها من غربة وضياع وتشرد وفاقة ، ولم يكن من يأمنون إليه سوى حيوان الصحراء، وذلك ما نلحظه في بعض أبياتها:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم
فإني إلى قوم سواكم لأميل
فقد حمت الحاجات والليل مقمر
وشدت لطيات مطايا وأرحل
لعمرك ما في الأرض ضيق على امرئ
سرى راغبا أوراهبا حين يعقل
ولي دونكم أهلون سيد عملس
وأرقط زهلول وعرفاء جيال
هم الأهل لا مستودع السر ذائع
لديهم ولا الجاني بما جر يخذل[42]

من هنا لا نجد غرابة في استيعاب نتاج الصعاليك الشعري آثار هذه الرغبة العارمة في التفرد ، عن طريق هدم مقومات الانتماء القبلي الذي فقدوا الإحساس به.

نخلص من هذا كله إلى أن في سيرة الشنفرى ما يشير إلى تحديات إنسانية ظل الشاعر يحس بوطأتها،انتهت بخروجه على قبيلته التي لم تنصفه واحترافه التصعلك سبيلا لتجاوز صيغة الانقياد القبلي الصارم .

ولكننا لا نجد ذلك مسوغا كافيا للشاعر فلو حاول الانطلاق من رفضه التقاليد التي تجعل ابن الأمة الأسود اللون دون غيره من الناس ، بما يأتيه من فضائل الأعمال ، والبلاء الحسن في يوم الشدة لأ عطى بعدا إنسانيا أرفع يقاس المرء فيه بمزاياه وصفاته لا بنسبه ولونه ، ولوجد حلا لما كان يشكو منه. فهذا عنترة بن شداد يكاد يوافق الشنفرى في تفاصيل سيرته ، فلئن أحب قبيلته (عبس) وذاد عن حياضها وحمل خير مناقبها فهو ينكر عليها موقفها من أبناء الإماء ومن لونهم، ويعبر عن هذه المعارضة بالمفاخرة بمزاياه وأفعاله وشمائله وشجاعته كل ذلك تعويض عن سواد لونه ومعاناة نسبه[43]، فقدم نموذجا للتسامي يلخصه مثل قوله:

إني امرؤ من خير عبس منصبا
شطري وأحمي سائري بالمنصل
وإذا الكتيبة أحجمت وتلاحظت
ألفيت خيرا من معم مخول[44]

ازدواجية الشاعر بين الانتماء والصعلكة..

تبدو شخصية عروة بن الورد أنموذجا فريدا لم نألفه في معظم شعراء الجاهلية ، ليس من حيث نتاجه الشعري ، وإنما من حيث تكوينه النفسي ونظرته لواقع المجتمع القبلي الذي يحيا بظله.

وانطلاقا من هذه الناحية لا بد من الكشف عن جوانب سيرة حياته التي طبعته بذاك الطابع وأهلته أن يحرز – فيما بعد – لقب (عروة الصعاليك)[45] الذي اشتهر به.

ففي أخباره أن عروة فتح عينيه على الحياة ليرى تباينا اجتماعيا عند الذين يعيش في كنفهم فأبوه تتشاءم منه قبيلته عبس ، (لأنه هو الذي أوقع الحرب بينها وبين فزارة بمراهنة حذيفة) وأمه من قبيلة (نهد) التي كانت على ما يبدو أقل شرفا من قبيلة أبيه[٤٦].

فضلا عن أن حياته هي الأخرى لم تخل من مرارة الإحساس بالتمايز الذي صادفه في أسرته إذ كان له أخ أكبر منه، وكان أبوه (يؤثره على عروة فيما يعطيه ويقربه ، فقيل له: أتؤثر الأكبر مع غناه عنك على الأصغر مع ضعفه ؟ قال : أترون هذا الأصغر ؟ لئن بقي مع ما أرى من شدة نفسه ليصيرن الأكبر عيالا عليه)[٤٧].

ويبدو أن الإحساس بوطأة هذه الظاهرة اقترن عندعروة بوعي جديد لمشكلة تباين الناس من حيث الفقر والغنى، والحب والحرمان، والرفعة والضعة، الذي كان شائعا في المجتمع القبلي ، فما كان منه إلا أن ربط العلة بالمعلول ، بمعنى أنه رأى الغنى منزلة رفيعة، والفقر هو الهوان. فوجد تجاوز الفقر سبيلا إلى حياة حرة كريمة، وذلك هو المنطلق الذي قرره بقوله:

دعيني للغنى أسعى فإني
رأيت الناس شرهم الفقير[٤٨]

ولما كانت دعوته لا يتيح لها ظرف الالتزام القبلي فرصة التعبير عنها ، وجد عروة أن خروجه على المجتمع الذي رضي بهذا التباين وأبقاه سبيلا إلى تحقيق ما يصبو إليه ، حتى قال:

لعل انطلاقي في البلاد وبغيتي
وسدي حيازيم المطية بالرحل
سيدفعني يوما الى رب هجمة
يدافع عنها بالعقوق وبالبخل[٤٩]

فما كان منه إلا أن يلتفت إلى أولئك الصعاليك الذين أسسوا لأنفسهم مجاميع ابتكرت لنفسها أعرافا مغايرة جعلتهم يعيشون على هامش المجتمع القبلي بسبب لونهم أو نسبهم ، بعد أن رأى فيهم واقعية ذلك التباين بأجلى مظاهره ووسيلة لغاية ما كان يدعو إليه فأخذ يجمع شتاتهم حتى استطاع أن يوحدهم ويبصرهم بما هم عليه حاثا إياهم على سلوك سبيل يعوضون به ما حرموا منه ويأتي حافز الحاجات المادية في مقدمة الأسباب التي تحرك الإنسان ، وقد كان عروة صريحا في تعبيره عنه ضمن قوله:

قلت لقوم الكنيف : تروحوا
عشية ملنا حول ماوان رزح
تنالوا الغنى أو تبلغوا بنفوسكم
إلى مستراح من حمام مبرح[٥٠]

هكذا سلك عروة سبيله في الحياة حتى أصبح زعيم طائفة من الصعاليك،يجمعهم غرض واحد، وغاية واحدة فعرف الصعاليك مكانته بينهم وأعطوه

زمام أمرهم بمناداتهم له (يا أبا الصعاليك)، وشعر عروة من جانبه بتلك (الأبوة) وتحمل مسؤوليتها حتى قال:

ومن يك مثلي ذا عيال ومقترا
من المال يطرح نفسه كل مطرح [٣٠]

فعروة قد خرج بالصعلوك من عمل فردي يتوخى به كسب قوته أو ارواء غليل النقمة في نفسه أو إبراز شخصيته إلى عمل مشترك له أسبابه ودواعيه. بيد أن ذلك لا يغرينا باعتبار عروة صعلوكا كغيره من الصعاليك، فهو لا يعدو أن يكون زعيما لهم أراد أن يلفت الانتباه إلى هؤلاء المسحوقين أولا ومن ثم يعبر عن رسالته من خلالهم ثانيا، وصنيعه هذا يكشف عن عمق وبعد في النظر، وطموح في تحقيق قيم العدالة ثالثا.

فضلا عن هذا كله ،أن عروة نفسه لا يمكن أن ينتسب إلى أية طائفة من الطوائف التي تتألف منها الصعاليك فهو ليس من " طائفة الخلعاء و الشذاذ الذين أنكرتهم قبائلهم، وتبرأت منهم ، وطردتهم من حماها ، وقطعت ما بينها وبينهم من صلة" [٣١] ، كما أنه ليس من "طائفة الأغربة السود الذين سرى إليهم السواد من أمهاتهم الإماء ، فلم يعترف بهم آباؤهم العرب ، ولم ينسبوهم إليهم" [٣٢]. ولا من: " طائفة الفقراء المتمردين الذين تصعلكوا نتيجة لتلك الظروف الاقتصادية المختلة التي كانت تسود المجتمع الجاهلي" [٣٣]، وهذا يؤكد أن احترافه الصعلكة لم يكن غاية سعى إليها عروة بسبب إيثار أبيه أخاه الأكبر عليه، وإنما كانت مشكلة النظام القبلي نفسه ومن هنا كان له ان يتجه إلى خارج دائرة الانتماء القبلي ليجد في ظاهرة الصعلكة سبيلا إلى إعطاء الذات حريتها في التصرف وقوة فاعلة تعمل عملها في هذا الاتجاه ، إلى حد قد يسيء إلى المجتمع القبلي في أحايين كثيرة، منطلقا من مبدأ الغاية تبرر الوسيلة. فظل صنيعه هذا يكشف عن عمق في الفكر وبعد في النظر وطموح في تحقيق العدالة التي تاهت في مداخلات الحدث القبلي ، وذلك ما نلمحه في قوله:

واني امرؤ عافي إنائي شركة
وأنت امرؤ عافي إنائك واحد
أتهزأ مني أن سمنت وأن ترى
بجسمي شحوب الحق والحق جاهد
أقسم جسمي في جسوم كثيرة
وأحسو قراح الماء والماء بارد [٣٤]

وما دام الأمر قائما على التحلل من الالتزام القبلي فكان من الطبيعي ألا تظهر شخصية القبيلة عند شاعر فقد إحساسه بالانتماء إليها. وهكذا يصبح نتاجه الشعري متمخضا عن فردية يشاركه فيها أفراد جماعته من الذين يجمعهم وإياه غرض واحد وغاية واحدة.

الشاعر وفراغ الانتماء:

يطالعنا شاعر متميز آخر من نماذج المعاناة التي تشكل تحديا إنسانيا يستدر استجابة فكرية، حاول من خلالها اختيار الصيغة التي يقررها طموحه الإنساني افتقادا منه للانتماء القبلي.

ولعل الحطيئة يبقى أصدق من يجسد ذلك، فحسبنا أنه كان (مغموز النسب)[٥٦] وإن (لم يكن الوحيد الذي يشكو في ذلك العصر من الولادة الغامضة.. إلا أن الكثيرين من هؤلاء كانوا يأبون واقعهم ويثورون عليه وينهضون من الكبوة التي أصابهم بها القدر، معوضين عن نقصهم بأعمال متفوقة بطولية)[٥٧] وفي ضوء هذه الحقيقة وحدها نستطيع أن نستوعب معاناته التي ظهرت آثارها في معظم نتاجه الشعري في الجاهلية . ففي أخباره أنه ظل متشبثا بانتزاع نسب له لكي تبقى عناصر وجوده وصلات ارتباطه بمن يشعر بوجودهم القوة الحصينة.لكن محاولاته تلك لم تسفر عن نسب له يطمئن إليه لكثرة من ادعى الانتساب إليهم فمثلا " كان يدعي إذا غضب على بني عبس أنه بن عمرو ابن علقمة رجل من بني الحارث بن سدوس ، أتاهم يطلب ميراثه من أبيه فمنعوه ، فرجع إلى عبس" ومرة أخرى "ضرب بنسبه إلى بكر بن وائل"[٥٨]. وإذا أضفنا إلى نسبه المغموز ، قبح المنظر ، الذي لقب الحطيئة دالا عليه(لقربه من الأرض وقصره ، تشبيها بالقملة الصغيرة ، يقال لها حطأة)[٥٩]." وأيا ما كان السبب الحقيقي فإن هذا اللقب زاد في هو ان منزلته الاجتماعية وأضاف إلى علل نقمته وسخطه علة جديدة ".غير أن الحطيئة وهب ذلك الفيض الشعري الذي شهره سلاحا ماضيا على كل من سلبه مقومات الشخصية القبلية التي كان دائم البحث عنها باعتبارها هويته ووجوده فاتجه إلى هجاء كل من يحيط به حتى لم يتورع عن هجاء أمه وأبيه بوصفهما المسؤولين عن معاناته هذه، اذ قال :

ولقد رأيتك في النساء فسؤتني
وأبا بنيك فساءني في المجلس[٦٠]

كما لم تسلم امرأته من هجائه ، فقال فيها :

أطوف ما أطوف ثم أوي
إلى بيت قعيدته لكاع[٦١]

ثم نال أخواه من أوس بن مالك من الهجاء ما ناله جل أهله وقومه والمقربين إليه، حتى الذين ادعى الانتساب إليهم صب هجاءه عليهم، لأنهم لم يعطوه ما يشبع نهمه، فقال في بني بجاد رهط بني جحش من عبس:

رهط ابن جحش في الخطوب أذلة
دسم الثياب قناتهم لم تضرس[٦٢]

وقد بلغ كلفه بهجاء الناس أنه "التمس ذات يوم إنسانا يهجوه فلم يجده و ضاق ذلك عليه، حتى طلع في ركي أو حوض فرأى وجهه"[٦٣] فقال :

أرى لي وجها شوه الله خلقه
فقبح من وجه وقبح حامله[٦٤]

ثم تبرز الحاجة المادية عند الحطيئة سبيلا للتعويض عما هو عليه ، وهو في هذا الاتجاه يوافق الشعراء الصعاليك من جانب ويباينهم من جانب آخر فبدلا من اتخاذه الغزو والإغارة للسلب والنهب طريقا للحصول على المال اتجه إلى التكسب بشعره ، إذ تجول بين مضارب خيام القبائل وفي أوساط سادتها ابتغاء أن ينال العطاء منهم على القصائد التي ينظمها في مدحهم أوأن يعاقبهم بالهجاء اللاذع على بخلهم فكان الناس يضحون بضحايا كبيرة جدا من أجل النجاة من مر هجائه ، كما صنعت قريش إذ "أرصدت له العطايا عندما علمت بقدومه المدينة"[٦٥].

ومن الجدير بالملاحظة أن الحطيئة قلما يصدر في مدحه عن إيمان خالص بالممدوح وإعجاب صادق به ، فهو مجرد إعجاب بما يناله من بر الممدوحين وعطائهم ودليلنا أنه مدح قوما ثم عاد فهجاهم معلنا ندمه على مديحه لهم ،وذلك ما صنعه مع إخوته بني الأفقم ، وبني سهم بن عوذ بن غالب وقوم الزبرقان[٦٦]. وبرغم سلوكه هذا ،فإن له موقفا ينبئ عن وفاء لمن كانوا صادقين معه فحين حاول حساد أوس بن حارثة بن لام الطائي إغراءه بهجاء أوس بأن يدفعوا له ثلاثمائة ناقة أبى وقال :" كيف أهجو من لا أرى في بيتي أثاثا ولا مالا إلا من عنده "[٦٧] ثم قال شعرا في مدح آل أوس يذكر فيه فضلهم عليه[٦٨].

فضلا عن موقفه هذا يتلمس له عطفا على خاصة أسرته ، وتمسك بها ، فقد فسر اصطحابه لزوجه وبناته إلى ديار ممدوحيه واشتراطه عليهم أن لا يسمعوا غناء ، ثم استجابته – بعد ذلك– لالتماس زوجه بالكف عن تلك الرحلات. قرائن ترجح ذلك[٦٩]. ولعل هذا التمسك نابع من شعوره بأبوة كانت عقدة نقص عاناها كثيرا.

وعلى الرغم من هذا الشعور الإنساني الذي اكتنفته نفسية الحطيئة فقد كان التفرد في شخصيته المنفلتة من قيود الانتماء القبلي أثره في جعله يعمد إلى الهجاء حينا وإلى المدح يستدر به لقمة العيش حينا آخر إذ" لا عصبية تحد من بيع شعره للآخرين، ولا نفس عالية ترى في إراقة ماء الوجه بالسؤال عيبا ومهانة، ولا بسطة في الجسم، وقوة في اليد تمكنه من العمل مغيرا قاطعا للطريق على القوافل وتجارة المياسير والأغنياء أو الخدمة في ظل قبيلة يتخذ جوارها وخدمتها سبيلا للعيش فلم يكن أمامه إلا الاستجداء بشعره وقوافيه مستغلا أثر الشعر في الرفع والخفض "[٧٠].

ذلك هو الواقع اليومي الذي عاش فيه الحطيئة حتى كان شعره صدى لذلك الواقع ، تلاحقه لعنة النسب والخلقة حتى مماته. إذ لما قرب من نهايته

قال لقومه:" تحملونني على أتان وتتركونني راكبها حتى أموت فإن الكريم لا يموت على فراشه، والأتان مركب لم يمت عليه كريم قط، فحملوه عليها وجعلوا يذهبون ويجيئون عليها حتى مات [٢١]،وهو يقول :

لا أحــد الأم مــن حطيئـة
هجــا بنيه وهجا المريـه
مــن لؤمه مات على فريه"[٢٢]

فقد استسلم الشاعر لواقــعه، وأراد لموته أن يكون مطابقا له ، فمات وهو على ظهر أتان تدور، كما دار بحثا عن انتمائه الذي عانى كثيرا فراغه.

وخلاصة القول إن الشروط المتعارف عليها في ظل الانتماء القبلي لا تعني بــالضرورة التزام الطرفين بها" الشاعر وقبيلته"وما تركته هذه العلاقة غير المتوازنة من أثر في نتاج الشعراء ما هي إلا تعبير عنها وان شكلت استثناء لا ظاهرة مطردة.

الهوامش ومصادرها

١)عيون الأخبـار، ابـن قتيبـة، (ط دار الكتب) ، القـاهرة، ١٩٦٣: ٧/ ٨٨.

٢)الأغاني (ط دار الكتب)، أبــو الفرج الأصفهاني: ٢٩١/١٠-٢٩٢.

٣) تاريخ الأدب العربي- العصر الجاهلي- د.شوقـي ضيف، القاهرة، ١٩٦٩: ص٢٠٠.

٤) شرح ديوان زهير بن أبي سلمى(ط دار الكتب) القاهرة، ١٩٤٤: ص١٠١.

٥) أنظر: ترجمته في الشعر والشعراء ، ابن قتيبة، تحقيق احمد محمد شاكر، القاهرة، ١٩٨٢: ١/ص٢١٠.

٦)الأغاني (ط دار الكتب): ٦/ص١٣٩.

٧) المصدر نفسه: ٦/ ١٣٠، والأبيات في شعر (المرقش الأكبر)، جمع وتحقيق د. نوري القيسي، مجلة العرب (السعودية)، الجزء السادس، ١٩٧٠: ق١/ص٨٧٣.

٨) المصدر نفسه: ١٣٣/٦.

٩) شعر المرقش الأكبر: ق٢/٨٧٥.

١٠)خزانة الأدب، البغدادي، (ط بولاق) مصر، ١٢٩٩هـ: ٤/ص٤٥٦.

١١) شاعر فارس- افنون التغلبي- د. عادل البياتي، مجلة آداب بغداد، العدد (٢٠) ١٩٧٦: ص٣٠٥.

١٢)خزانة الأدب: ٤/ص٤٥٧.

١٣) شعراء النصرانية قبل الإسلام، جمع لويس شيخو، بيروت، ١٩٦٧: ١/ص١٩٣.

١٤) أنظر تفاصيل ترجمته في الشعر والشعراء: ١/١٨٨ وما بعدها، والأشعار في ديوان طرفة بن العبد، تحقيق د. علي الجندي، القاهرة، ق٤/ص٤٥-٤٦، ٤٩، ٥٧.

١٥)ديوان طرفة بن العبد: ص٥٠ - ٥١.

١٦) المصدر نفسه: ص٢٦.

١٧) الشعراء والشعراء:١/ص٣٨٢.

١٨) المصدر نفسه: ١/ص٣٨٣.

١٩) أنظر: أيام العرب، أبو عبيد، تحقيق د. عادل البياتي، بغداد، ١٩٧٦: ١/ص٤٨٥.

٢٠) المفضليات ، المفضل الضبي ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، وعبد السلام هارون، مصر١٩٦٤: ق٨٩ /ص ٣١٤.

٢١)أيام العرب: ١/ص٥٣١.

٢٢) شعر الحارث بن ظالم المري، جمع د.عادل البياتي، مجلة آداب بغداد، الدورة (١٥) ١٩٧٢: ص٣٨٢.

٢٣) شرح حماسة أبي تمام التبريزي، جمع محمد عبد القادر سعيد، بيروت، (د.ت):١/ص٣-٤.

٢٤) المفضليات: ق٦٤/ص٢٥٧.

٢٥)المصدر نفسه: ش٦٤/٢٥٨.

٢٦) الشعر والشعراء: ٢/ص٦٥٠.

٢٧) أنظر : الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي ، د. يوسف خليف،، مصر ١٩٥٩: ص٣٦ وما بعدها.

٢٨) الأغاني (ط دار الكتب): ١٤/ص١٤٥.

٢٩) المصدر نفسه: ١٤/١٥٢.

٣٠)المصدر نفسه/ ١٤/١٥٢.

٣١) تاريخ العرب (المطول)، فيليب حتي وزميلاه، بيروت، ١٩٥٢: ق١/ص٣٤.

٣٢) الشعر الصعاليك: ص٢٤٦.

٣٣)العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، د. إحسان النص، بيروت، د.ت: ص١٣٦.

٣٤)قيم جديدة للأدب العربي، بنت الشاطئ، مصر، ١٩٧٠: ص٣٦.

٣٥) أنظر: الأغاني (الهيئة المصرية): ٢١/ص١٧٩.

٣٦) أنظر: الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي، د. عبده بدوي، مصر١٩٧٣: ص٢٢.

٣٧) الشعراء الصعاليك: ص٢٣١.

٣٨) الأغاني (الهيئة المصرية): ٢١/ص١٧٩.

٣٩) شعر الشنفرى، ضمن كتاب (الطرائق الأدبية)، صنعة عبد العزيز الميمني، القاهرة، ١٩٧٣: ص٤١.

٤٠)الأغاني (الهيئة المصرية): ٢١/ص١٨٧.

٤١)المصدر نفسه:٢١/١٨٧ (والأبيات مما أخل بها مجموع شعر الشنفرى).

٤٢)أعجب العجب في شرح لامية العرب ، الزمخشري ، ط الجوائب، ص١١-١٨.

٤٣) أنظر: فارس بن عبس ، حسن عبد الله القرشي، مصر ١٩٦٩: ص٦٤.

٤٤) ديوان عنترة، تحقيق محمد سعيد مولوي، مطبوعات المكتب الإسلامي، ١٩٧٠: ص٢٤٨.

٤٥) الشعر والشعراء: ١/٦٧٥.

٤٦)الأغاني (ط دار الكتب): ٣/ص٨٨.

٤٧) المصدر نفسه: ٣/ص٩٠.

٤٨) ديوان عروة بن الورد، تحقيق عبد المعين الملوحي،

دمشق، ١٩٦٦: ص٩١.

٤٩) المصدر نفسه: ص١١٦.

٥٠)المصدر نفسه: ٣٩.

٥١)المصدر نفسه: ص٤.

٥٢) الشعراء الصعاليك: ص٥٤.

٥٣) الشعراء السود وخصائصهم في الشعر العربي: ص٣٦.

٥٤) الشعراء الصعاليك: ص٥٥-٥٦.

٥٥) ديوان عروة بن الورد: ص٦٦.

٥٦) الأغاني (د دار الكتب): ص١٥٨.

٥٧) الحطيئة في سيرته ونفسيته وشعره- أيليا حاوي، بيروت، ١٩٧٠: ص٢٤-٢٥.

٥٨)الأغاني (د دار الكتب): ص١٥٨.

٥٩)الاشتقاق، ابن دريد، تحقيق عبد السلام هارون، مصر، ١٩٥٨: ١/ص٢٧٩.

٦٠) ديوان الحطيئة، تحقيق نعمان أمين طه، مصر ١٩٥٨، ق١٢/ص١٠٢.

٦١)المصدر نفسه: ق١٨/ص٢٣٠.

٦٢) المصدر نفسه: ق١٢/ص١٠٢.

٦٣) الأغاني (ط دار الكتب): ٢/ص١٦٣.

٦٤)ديوان الحطيئة: ق٢١/ص٢٣٣.

٦٥) طبقات فحول الشعراء، ابن سلام الجمحي، تحقيق محمود محمد شاكر، القاهرة، ١٩٥٢: ٩٥/١.

٦٦) أنظر: ديوان الحطيئة، ق٢٨/ ص٨٠، ق٩١/ص٣٤٧، ق٩٢/٣٤٩.

٦٧) ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، الثعالبي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٥ : ص ١١٨.

٦٨) أنظر: ديوان الحطيئة: ق٣٢/ص٨٦-٨٨.

٦٩)أنظر: شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، د. محمود الجادر، بغداد، ١٩٧٩: ص٦٧ وما بعدها.

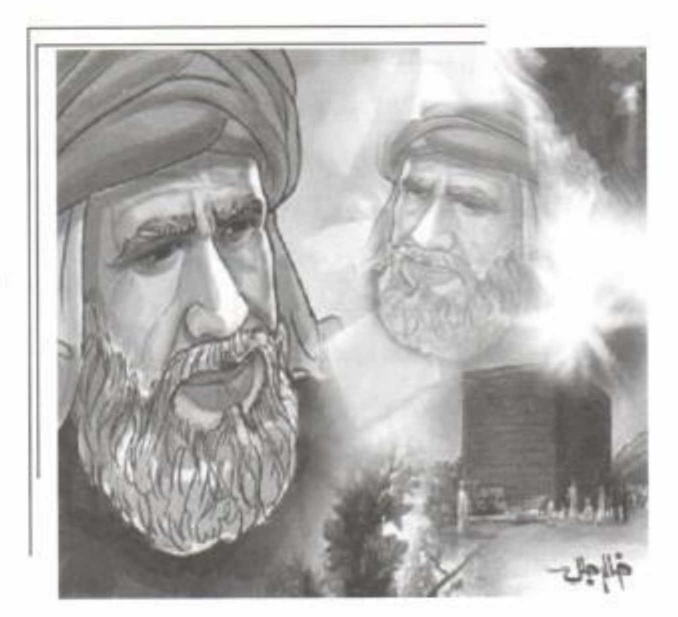
٧٠)ظاهرة التكسب وأثرها في الشعر العربي ونقده، د. درويش الجندي، القاهرة، ١٩٧٠: ص٥٧.

٧١)الشعر والشعراء: ١/ص٢٢٣.

٧٢)الأغاني (ط دار الكتب): ١٩٧/٢، والأرجوزة مما أخل بها ديوان الشاعر.

الشعر والسلطة في التراث العربي

بين الفردية والمجتمعية



٥١
المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٤

أ. م. د. عنان كريم رجب
الجامعة المستنصرية/كلية الاداب

يسعى الفن ان يلبس الانسان ثوب الحرية حتى يصبح شعوره بها شعورا عميقا يفك بـه قيوده فينبري بما يملكه من وسائل تعبيرية تتمثل في الأدب قاصدا بناء قيم او رافضا اخرى او مزجها معاً او اعادة بنائها،لذا فالشعر وسيلة من وسائل التحرر من عبـودية العالم الخارجي الذي يحيط به ونقض لجبروته؛ فاذا توافرت الارادة وانتفضت الهمة يحاول الشاعر ان يطلق جناحيه بحرية فاما يصفق بجناحيه او يطير بسكينة متمايلا بحركاته صعودا او انخفاضا عما مر به، وهكذا يبدو لنا ان للشعر نسغا غيبيا لا شعوريا فيه صور ما ورائية ترتبط بمعاناته في

مجتمعه ما يضفي على الشـعر حـالة من الرقـي المبتعد عن التقريرية والوصفية اللتين يرضخ لهما الشعر عما يجبر عليهما وليس راغبا، دون الغوص في الاعماق الانسانية اعماق النفس، فعليه ان يكشف عن الحقائق الكامنة المتسترة في خفايا النفس وكأنها ارواح غير منظورة، وربما غلفها الاديب بطريقـته لاسيما في الشعر؛ عندئذ تحتاج الى كشـف المخفي منها من داخل النص بعد معرفة سيرة حياة الشاعر وما شابها من تأثيرات انصهرت في بوتقـة النص، فإن شاء اظهر واوضح، وان لم يرغب ستر واخفى، وهذا يدفع المتلقي ان يمعن النظر بالنص وان تطلب الأمر قراءات عديدة

العصر الجاهلي

اذا نظرنا الى المجتمع في هذا العصر من خـلال نتاجه الشعري الذي وصل الينا ولربـما يمتد الى ما يقارب المئة وخمسين سنة قبل ظهور الاسـلام ان هذه النصوص الشعرية تعبر عن ارهاصات فردية او تأثيرات مجتمعية؛ لأن العربـي في ذلك العصر كان في صراع دائم على البقاء وهو يدين بالولاء لسلطة القبيلة التي وقفت في وجه تحديات الطبيعة القاسية وفي وجه الاطماع القادمة من خارج بـلاد العرب، لاسيما غزو سابور الثاني لبلاد العرب الذي امر بعدم الابقاء على أي عربي حيا ممن وقع تحـت ايديهم[1] كما وقف في وجه العادات والاخلاق السائدة وصراع الانسان مع اخيه الانسان.

لذا علينا ان نحدد طبيعة تأثير السلطة في الشعر انطلاقا من رغبات الشاعر الذاتية فلتمثيل نرى الشاعر عنترة بن شداد العبسـي الذي كان يعاني التهميش والنظرة الدون لكونه ابن أمة حبشية، بـمعنى انه مواطن من الدرجة الثانية -كما يسمى اليوم-؛عليه واجبات لكنه يفتقد الحقوق إلا النزر اليسـير منها؛ ويبـدو ان عنترة انماز بطبـعه الأنف وشـعوره بالتفوق برغم احتقاره بسبـب الأصل واللون ولكن عندما استدعت الضرورة لمشاركته في الدفاع عن ولائه اشترط الحرية حـتى ينال مبـتغاه ويحقـق طموحاته،فكان لأشـعاره نصيب من اطراء ورفع شأن سلطة قبيلته في الدفاع عن حياضها الى جانب تضمينها نفحات معاناته الذاتية؛ومثّل هذا الأنموذج نرى الفردية تنضوي لتدافع عن السلطة بالسـيف وبالشـعر معا؛ ولأن الشـعر في ذلك العصر يمثل وسـيلة إعلامية تنافح وتدافع عن كيان السـلطة وبذلك ظل هذا الفن محط اهتمام الجميع.

واذا ما نظرنا الى الفخر عند عنترة نراه يفخـر ببني قومه كما فخر عمرو بن كلثوم،بل نراه يسلط الضوء على بطولته حين يقـدم بـهامته ليحـول انهزامهم وانكسارهم انتصارا كما في قوله:[2]

ان يَلحقوا أكْرُرْوان يُستلحَموا
أشْدُدْوان يُلفوا بضنكٍ أنـزِلِ

حين النزول يكون غاية مثلنا
ويفرُ كلُ مُضلَلٍ مُستوهلِ

يركز عنترة على قدومه بعد ان اصاب الروع والفزع فرسان قومه ليعزز عزيمتهم وبذلك يعبر عن واقعه النفسي الذي يمثل الذات الى جانب الواقع الاجتماعي بسبب نظرتهم إليه وهو يساوي بين أعداء القبيلة وقومه في لحظات انفعاله، لكنه يستدرك فينتصر بهمته فتنتصر القبيلة، ولم نسجل اعتراضا من سلطة القبيلة على ذلك في وجه تلاعبه بالمعاني، مما سمح له بالارتقاء في حسم تلك الوقائع في مصلحته،وما كان دفاعه إلا دفاعا عن سلطة القبيلة فهي سر وجوده وبقائه؛ وتمثل قصيدة المديح الأنموذج الأقرب الى السلطة، لانها شغلت مساحة واسعة في ارض العرب منذ العصر الجاهلي الى العصر الحديث ومازال جزء من الشعر يكرس لهذا النوع من الفن، بيد أن هذا الغرض الشعري قد خضع لأسس وقواعد ابتكروها واصبحت موطنا له[٧]فكانت ضربامن الصنعة كما قال عمر بن الخطاب(رض)(خيرصناعات العرب ابيات يقدمها الرجل بين يدي صاحبه يستميل بها الكريم ويستعطف بها اللئيم)[٨]وتجلت في صورة مطابقته لواقع الحال كما اراد لها الشعراء وحددها النقد فكان توجه الشعراء في توظيف طرائقهم كي ينالوا ما يبغون إليه من عطايا او اخذ الامان في كنفهم فكانت استسلاما لمصدر المال والقوة، ومعظم القصائد تنظم إما طمعا او رهبة فراحوا يصنعون القصائد التي سميت بالحوليات فقاسوا اوزانها ونقحوا الفاظها وهذا دفع النقاد كالاصمعي ان يقول (زهير بن ابي سلمى والحطيئة و اشباههما عبيد الشعر)[٩] وعلى الرغم من هذه المسوغات التي تدفع الشاعر الى هذا الضرب من فن الشعر إلا اننا نلمس الاندفاع الذاتي الذي يجد له متنفسا مبثوثا بين الابيات الشعرية؛ فالنابغة الذبياني عندما ينطلق في مدح عمرو بن الحارث الغساني نلمس في قصيدته كيف مارست السلطة بطشها وقسوتها وهذه جعلت الشاعر تتزاحم في داخله الهموم حتى وصلت الى حالة اليأس والقنوط فرضها عليه مخزونه فدفعته ان يقول:[١٠]

كليني لهم يا أميمة ناصب
وليل أقاسيه بطيء الكواكب
تطاول حتى قلت ليس بمنقض
وليس الذي يرعى النجوم بآيب
عليّ لعمرو نعمة بعد نعمة
لوالده ليست بذات عقارب

إنّ الهم الذي جثم على صدره والمتمثل بسواد الليل الذي نراه يتناوب مع النهار في ساعات محدودة وصورة الشاعر توهمنا بطوله بسبب معاناته وجزعه ما يدفعنا الى الربط بعلاقته بالنعمان بن المنذر بن امرئ القيس اللخمي – ابوقابوس– وخوفه من نقمته عليه وهو يخشى ان تطال يده لقتله مهما ابتعد واغترب وبذلك يتحايل النابغة لإيهامنا بأن لها علاقة بعمرو بن الحارث الغساني لاسيما عندما ربط ابياته

بالايادي التي للغساسنة حتى يستطيع ان يدافع عن نفسه عند الضرورة مع ادراكنا ان اغلب الشعراء في العصر الجاهلي ينحدرون من النسل العدناني المعروف بعرب الشمال هذا اذا استثنينا امرأ القيس بن حجر الكندي الذي ينحدر نسبـــه الى العرب القحـــطانية الذين كانوا يمثلون ملوك العـــرب وهـــم يمثلـــون السلطة الاكبر؛ فالحميريون نسبوا الى حمير وهو العرنجج بن سبأ بـــن قحـــطان، والتبابـــعة ملوك حضرموت واليمن يرجع نسبهم الى حمير، والغساسنة ملوك الشام نسبتهم الى الازد بن غوث بن قحطان، والكنديون ملوك كندة نسبتهم الى كندة بن عفير من قحطان، والمناذرة واللخميون ملوك الحيرة نسبتهم الى المنذر بن إمرئ القيس من لخم من قحطان؛ اما بقية القبائل في البادية العربـــية فهي من العدنانية باستثناء قبيلة طيئ التي كانت من القحطانية؛ ونلاحظ ان جلّ الشعراء في هذا العصر ينتسبون الى العدنانيين، فطرفة بن العبد وزهير بن ابي سلمى وعنترة بن شداد وعمرو بن كلثوم، والحارث بن حلزة اليشكري ولبيدبن ربيعة والنابغة الذبياني والاعشى وعبيد بن الابرص[٧]؛ فهؤلاء الشعراء ليسوا مـــن قبائل السلطة الكبرى سلطة الملوك، وإن كان احدهم يعيش حياة رغيدة مترفة بعض الشيء كما ســـجلنا ذلك عند النابـــغة الذبياني كما يعد من الشعراء المشهورين، لكنه كثير التنقل بين الملوك من المناذرة والغساسنة وهو صاحب المكانة التي لاتحتاج الى ان يستدر عطف ملك لنيل جائزة او عطية، لكن اندفاعه نحو الملوك جعل ابن رشيق القيرواني يقول عنه (كانت العرب لا تتكسب بالشـــعر وانما يصنع ما يصنعه احـــدهم فكاهة او مكافأة عن يد لايستطيع على اداء حقها إلا بالشكر إعظاما لها حتى نشأ النابـــغة فمدح الملوك وقبـــل الصلة وخضع للنعمان وكان قـــادرا على الامتناع فسقطت منزلته وتكسب مالاً كثيرا حـــتى كان أكله وشربه في صحائف الفضة والذهب وتكسب زهير بالشعر يسيرا مع هرم فلما جاء الاعشى جعل الشعر متجرا يتجر به نحو البلدان)[٨] ولعل اسباغه اكرم النعوت على ممدوحيه هو الذي دفع النقـــاد الى أن قالوا بتكسبه ،لكنه قد خبر ملوك عصره ،وبالرغم من سوء العلاقة مع ملك الحيرة النعمان بسبب وشاية ودسيسه لفقت عليه[٩] إلا انه يبقى شـــاعرا قبـــليا تفرض عليه قبـــيلته التزاما تكون المصلحـــــة المجتمعية للعشيرة هـــي الدافع المحرك، لذا فهو ينصح في بعض شعره قبـــيلته وبـــني أســـد أن لا يهاجموا ارض الغساسنة لما يعرف عنهم اتسامهم بالقوة والعدة والعدد وهاهو يذكر قبيلته بني ذبيان ثم يصف ملك اعدائه منقبـــضا في عرينه متأهبـــا للوثوب يقول[١٠]

وقلت ياقوم ان الليث منقبض
على بـراثنه لـوثبة الضـــاري

ثم بــين لنا عدد الجيش وقــوته ليضعه امام اعين قومه حتى لا يقدموا على هذه المغامرة يقول:

حتى استقل بجمع لا كفاء له
ينفي الوحوش عــن الصحراء جرار
لا يخفض الرز عن ارض ألم بها
ولا يضل علــى مصباحــه الســاري

لذا لم تقف السلطة في وجه انطلاقة الشاعر الفنية فهو يمدح ويعتذر لكن مصلحة قبيلته فوق كل شيء يدافع عنها والمحذر لهم،وتكشف قصائده ما توافق منها ونزعاته الفردية،لذا وجدنا ذوبان الفردية ضمن مصلحة المجتمع القبلي التى ســادت العصر الجاهلي من جهة؛ وما تتعرض له القبيلة من تهديدات خارجية.

بينما وجدنا شعراء خرجوا عن القبيلة او نبذتهم لأنهم لم يلتزموا بقيمها وفضائلها وقواعدها؛ كانوا يعلنون حنينهم إليها وهم في شعور ذاتي دائم انهم لاقيمة لهم بعيدا عن القبيلة وها هو طرفة بن العبد يعبر عن شجونه بعد ابتعاده عن قبيلته يقول[11]

إلى أن تحامتني العشيرة كلها
وأفــردت إفــراد البعير المعبــد

فمكانة الشاعر الجاهلي فــي موضع من تجب حمايته فهو لسان حال قبيلته في السلم وبطلها المنافح عنها في الحرب يحمي عرض قبيلته ويشــارك في حروبها برشقه ســهام قــوافيه التي يرهب بــها الاعداء ويرفع عزيمة مقاتلي القبــيلة، وهذا يعنى ظهور مراكز ثراء قبــلية مثلت القــوة وشــعرت بأهمية اللسان الاعلامي الناطق باسمها والمعبــر عن تطلعاتها فكانت قصائد المديح التى لم تزد من قيمة الممدوح عبر التاريخ شيئا سوى التغنى بقيم الشجاعة والبطولة والعقل والحــلم[12] بــينما نجد بعض الشعراء خرج عن سلطة القبيلة وتمرد على قوانينها التى لاتنصف الفقراء والضعفاء لذا فمثل الشنفرى وهو احد الشعراء الجاهليين الذي يرجع نسبه الى الأزد بن غوث القحــطاني[13] قــد خرج متمردا على قبيلته اذ جسدت قصيدته المسماة:- لامية العرب، صراعه مع القبيلة فكانت مواجهته بالسيف والشعر،فهو يخاطبها ويخبرهم انه راحل الى قوم آخرين يقول[14]

اقيموا بني امي صدور مطيكــم
فانــي الى قــوم سواكــم لأميل
فقد حمت الحاجات والليل مقمر
وشدت لطيـات مطايــا وارحــل

ويبدو ان هذا الخروج كان سببه الحــاجة والفقــر والحرمان فتمثل تمردا على السلطة وخروجا مجتمعيا فكانت الصحــراء البــديل له ومن امثاله الذين أطلق عليهم الصعاليك فهذا الخروج بمثابــة النزعة نحــو الحرية وفرض العدالة بقــوة الســيف الى جانب أثر الشعر وتشكل رفضا للسلطة بكل ابعادها.

العصر الاسلامي والاموي

بعد مجيء الاسلام اصبح الشــاعر المدافع عن انتماء القبيلة الديني،فمن عمرت قلوبهم بالايمان بعد

اعتناقهم الاسلام توجهوا للدفاع عنــه وعن شخصية الرســول الصادق الامين "صلى الله عليه وســلم" ومن هؤلأ الشعراء حسان بن ثابت وكعب بن زهير وعبــد الله بن رواحــة فعبروا في قــصائدهم عن ايمانهم بالله تعالى وكتابه ورسوله خاتم الانبــياء فكانت تلك القصائد تعبر بصدق عن حقيقة الدعوة وما تمثل في شخصية الرسول من المثل الاخلاقية النبيلة التى اكدها الاسلام فقصيدة البردة لكعب بن زهير من روائع الشعر العربي التى قيلت في مديح الرسول الذي يمثل رأس السلطة الدينية والسياسية يقول[١٦]:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول
متيم إثرها لم يفد مكبـول
وما سعاد غداة البين اذ رحلوا
الا أغن غضيض الطرف مكحول

بينما مزج حسان بن ثابت بين مدح رأس السلطة الرسول الكريم وبين هجاء معارضيه وأعداء دعوته نحو المغيرة بن الحارث – ابي سفيان – يقول:[١٧]

ألا أبـلغ ابـا سفيـان عــني
فــانــت مجــوف نخــب هــواء
بأن سيوفنا تــركتك عبــدا
وعبــد الــدار ســـادتها الإمــاء

إن باب الشعر لم تغلق في صدر الاسلام كما يعتقد استنادا الى ما ورد من ذكر للشــعراء في القــرآن الكريم قال تعالى (والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون وانهم يقولون ما لا يفعلون)[١٧] كما نقل حديث الرسول –صلى الله عليه وســلم– (لأن يمتلئ جوف احدكم قيحا ودما خير له من ان يمتلئ شعرا)[١٨] ودون ان يكملوا الحديث (هجيت به) وكذلك قول عمر بن الخطاب عند حديثه عن الشــعر (جاء الاسلام فتشاغلوا بــالجهاد وغزوا فارس والروم ولهيت عن الشعر وروايته)، بينما نجد من يقول ان الشعر استمر بعد الاسلام وربــما نال من اسبــاب التقــدم والنهوض[١٩] وها هو ابــن خلدون يفضل الشعراء الاسلاميين على الجاهليين قائلاً(فإنا نجد شعر حسان بن ثابت و عمر بن ابي ربيعة والحــطيئة ارفع في البلاغة من شعر النابــغة وعنترة وابــن كلثوم وزهير)[٢٠]، لذا علينا ان نميز بين الســلطة التي مثلت القوة والسلطة الجديدة التى أكدت مبادئ الدين الجديد وربما هذا الفعل اضعف قليلا ســيطرة الشعر على المجتمع الاسلامي بــعد ان كان له دور رئيس فاصبح يمثل الخط الثاني مع علمنا ان الاسلام قد نهى عن بعض الوان الشعر والى جانب بــعض الشعراء الذين وقفوا في وجه الدعوة الجديدة هناك نساء قلن شعرا في هجاء المسلمين كقول هند بنت عتبة بن ربيعة شامتة بقتل حمزة (رض)[٢١]:

نحــن جزينــاكــم بيوم بــدر
والحــرب بعد الحــرب ذات ســعر
ماكان عن عتبة لي من صبر
ولا أخــي وعمــه وبكــري
شفيـت نفسـي وقضيت نذري
شــفيت وحشــي غليــل صدري

لذا اصبح الشعر المعبر عن المعتقد وما يؤمن به؛ وبعد سيطرة بني أمية على السلطة نرى نموا للشعر السياسي المدافع عن احقيتهم بالسلطة ويبدو ان حسان بن ثابت اول الشعراء الذين نظموا في هذا الضرب من الفن الشعري يقول في قصيدته في وفد بني تميم[٢٢]:

إن الذوائب من فهر واخوانهم
قد بينوا سنة للناس تتبع
يرضى بها كل من كانت سريرته
تقوى الإله وبالامر الذي شرعوا

وبعد جعل السلطة وراثية لدى بني امية حام الشعراء حول رأس السلطة ومن يتبعها فمن اراد منصبا او جائزة راح ينظم الشعر في رموز هذه السلطة على الرغم من ان الاسلام ترك بصمته عند بعضهم وذلك بتقليل نسبة المبالغات في القصائد لاسيما قصائد المديح حتى رأينا كيف ان شاعرا جاء يمدح نصر بن سيار الكناني (ت ١٣١هجرية-٧٤٨م) فكانت القصيدة في مئة بيت منها نسيب وعشرة ابيات مديح لابن سيار (فقال له نصر :ما ابقيت كلمة عذبة ولامعنى لطيفا إلا وقد شغلته عن مديحي بنسيبك، فان اردت مديحي فاقتصد في النسيب فغدا عليه فانشد:

هل تعرف الديار لام عمرو
دع ذا وحبر مدحة في نصر

فقال له نصر :لاهذا ولاذاك ولكن بين الامرين)[٢٣] فهذا الامير الاموي الخابر فنون الشعر لا يريد اغفال ما يرفع شأنه ولاما يخرج القصيدة الى ضرب من الصنعة المبالغة التي رفضها لكن الشاعر عبر تلقائيا وبذاتية انمازت بها قصيدته فاراد هذا الأمير الذي يمثل السلطة السياسية والمالية ان يقلل من شأن الفردية التي ارادها الشاعر في القصيدة ؛ وثمة ملامح بدأت تظهر في رفض ما يبدر من هذه السلطة ، وللتمثيل لاالحصر نجد ان اشعار يزيد بن ربيعة بن مفرغ الحميري (ت٦٩هجرية) قد ذاعت وانتشرت في هجائه لعباد بن زياد بن ابيه حتى كتبت ابياته على الجدران[٢٤] وقد تعرض فيها الى نسبه لانه كان مستاءً من الحاق معاوية لزياد بنسبه يقول[٢٥]:

فأقسم ما زياد من قريش
ولا كانت نعيمته من تميم
ولكن نسل عبد من بغيّ
وعريق الاصل في النسب اللئيم

فأولوا الأمر وجهوا الشعراء بعرض وجهة نظرهم كما راينا، كيف وجه معاوية الشاعر كعب بن جعل بنشر فكرته في التشكيك بخلافة علي بن ابي طالب[٢٦]،كما نقلت لنا الروايات ما ذكر عن عبد الملك ابن مروان في وصيته قوله (يا بني امية أحسابكم اعراضكم لا تعرضوها على الجهال فان الذم باق ما بقي الدهر . والله ما سرّني اني هجيت ببيت الاعشى وان لي طلاع الارض ذهبا:

يبيتون في المشتى ملاء بطونهم
وجاراتهم غرثى يبتن خمائصا)[٢٧]

فالسلطة التي تمثل القوة والمال معا قـد وعت حقيقة دور الشعر كسلاح فتاك في وجه الخصوم "ووسيلة إعلامية في دحض مناهضتهم حتى سعوا لكسب شعراء المعارضة فهم اعطوا كثير المال الوفير دون ان يهتموا باعتقاده كذلك فعلوا مع شعراء آخرين كابن قيس الرقيات والكميت،وان الذين ظلوا خصومهم كانوا محرومين من كل حرية ولم يكن الحكام اقل صرامة من الخلفاء مع الشعراء[٢٨] وفي المقابل اندفع بعض الشعراء امثال عمر بن ابي ربيعة وجميل بثينة، فكان اهتمامهم بشعر الغزل قد دفعهم لتصوير المرأة في مجمل شعرهم وعلاقاتهم، وهي مواقف فردية تنطلق من رحم المجتمع وبذلك حاولوا كسر الطوق الذي قيد الحرية، في مجتمع فيه قوى معقدة قـد يدفعهم الى ضرب من التعبير يتحررون منه فتأثير السلطة بـاتجاهين في قيادة الشعر والسير به لما تريد لاما يريد الشاعر بفنه والاتجاه الثاني التعبير بما يراه الشعراء بعيدا عن التوجيه والأمر كما في شعر عمربن ابي ربيعة لذا ظلت حركة الشعر تنمو وتستمر بمرور العصور.

العصر العباسي

عرف الانسان الخوف والتوجس كما عرف الإقدام والمجازفة والرغبة والأمل ومايعتمل في نفسه من عواطف ومشاعر وما يجيش بـه فيبث فيها الحياة فترتسم اجزاء من شخصيته في النص، ومن البديهي ان الانسان يتأثر بما يحيط بـه من مؤثرات فردا كان او مجموعة. وبما ان الدولة العباسية كانت قائمة على مبدأ احقيتها بالخلافة لانتسابها لبيت النبوة، وبعد تسنمها السلطة اخذت تفرض سياستها بقوة السلاح على من يخرج على سلطانها وبالمال على من يستميلها ويجاريها ويرفع من مكانتها، لذا اعطت رعايتها للادب لاسيما الشعر فتقاطر الشعراء عليها، ففي العصر العباسي الأول نرى الخلفاء لهم إلمام بالشعر الى جانب كانت مجالسهم تضم نخبة من علماء العربية لذا سعى اليهم الشعراء طمعا في عطية اوجائزة اورغبة في مجالسة رأس السلطة حتى يذيع خبره وتنشر اشعاره فكثير منها رهبة وقليل منها رغبة يحدوها الامل وعلينا ان لا ننسى ان هناك طرفا ثالثا هو من يقف بوجه السلطة معارضا، فإما ان يعلن معارضته ويشهر سيفه واما نجده ملمحا في قصائده باشارة او علامة تنم عما يعانيه المجتمع انطلاقا من واقع الشاعر كفرد من افراد المجتمع حتى الذين تقربوا من السلطة كانت لهم فرديتهم وطموحاتهم التي يخفونها بين ثنايا ابياتهم الشعرية.

وعلينا ان لاننسى الشعر الذي يتقـرب بـه من

رأس السلطة كان يسير على وفق القواعد التى حدها علماء العربية من النقاد التى اشار اليها قدامة بن جعفر وابن رشيق القيرواني -كما ذكرنا انفا- لذا وجدنا عامل الصناعة يؤدي دوره في هذه القصائد اذ بدأ الشاعر يحسب ما يمكن ان يثير حفيظة الآخرين لاسيما من كان على رأس الهرم ولو نظرنا الى قصيدة مروان بن ابي حفصة الذي مدح معن بن زائدة الشيباني الذي قربه المنصور واكرمه بعد ان دافع عنه عند وقوع الخليفة في كمين لمعارضي السلطة الهاشمية جنوب العراق، بعد ان كان مستترا عنه لانه كان يدافع عن الامويين فالخليفة المنصور في لقائه معن بن زائده قال له:(تعطي مروان بن ابي حفصة مئة الف درهم على قوله:

معن بن زائدة الذي زيدت به
شرفا على شرف بنو شيبان

فقال: كلا يا امير المؤمنين انما اعطيته على قوله:

مازلت يوم الهاشمية معلما
بالسيف دون الخليفة الرحمن

فمنعت حوزته وكنت وقاءه من وقع كل مهند وسنان، فاستحيا المنصور وقال: إنما اعطيته ما اعطيته لهذا القول)[٢٩] فمثل هذه الحادثة تدل على مراعاة الشعراء سلم السلطة وصولا الى قمة الهرم وإلا نالهم الجفاء والقلى،فاذا سلم الشاعر من هذه فإنه وقع في غيرها عندما قدم اول مرة الى بغداد ولم يكن يدرك واقعها السياسي فتوجه مباشرة لمدح الخليفة المهدي مع جماعة ومنهم سلم الخاسر الشاعر العباسي وبعد انشاده الشعر في مدحه قال له المهدي:(الست القائل:

اقمنا باليمامة بعد معن
مقاما لا نريد به زوالا
وقلنا اين نرحل بعد معن
وقد ذهب النوال فلا نوالا

قد ذهب النوال فيما زعمت فلم جئت تطلب نوالنا ؟ ثم امر بأخراجه)[٣٠] وهذه تدل على عدم ادراك السياسة التى انتهجها العباسيون تجاه الرعية، ولعل هذه الزيارة كشفت له عن سبل الاطلاع على ما يدور من صراع سياسي بين السلطة ومعارضيهم في الساحة السياسية لذا فقد جند نفسه فيما بعد في خدمة الحكم العباسي ومخاصما معارضيهم وبعد ذلك نال الحظوة عند المهدي ثم في خلافة ابنيه الهادي والرشيد ولكن لمع اكثر في عهد هارون الرشيد، فقد اشارت الروايات الى منزلته عندما قيل(اجتمع للرشيد ما لم يجتمع لغيره ووزراؤه البرامكة وقاضيه ابو يوسف وشاعره مروان بن ابي حفصة ونديمه العباس بن محمد عم ابيه وحاجبه الفضل بن الربيع أتيه الناس واعظمهم ومغنيه ابراهيم الموصلي وزوجته بنت عمه زبيدة)[٣١] وهذا دليل على حظوته بما اراد لنفسه من ضروب التقرب ولعل مثل تلك الجلسات

قد ساعدت على الرقي العقلي والغنى لدى الشعراء على الرغم من انها لها تأثير آخر سلبي في الشعر.

وبذلك يتجسد دور السلطة في السيف والقلم؛ فالاول تتجلى فيه القوة وفرض سياسته التى تدار بها البلاد والعباد؛ اما القلم فالمراد به المعرفة عامة بما فيها الكتابة والنظم بوصفهما وجهان لعملة واحدة فالقصيدة هى السيف الذي يذود بالدفاع عن السلطة والترويج لسياستها وبعمله هذا يكون دوره الوسيط بين السلطة والشعب قبولا؛ اما من يرفض ذلك فلا تأثير فيه، وهذا الدور الذي يضفي المشروعية على العلاقة بين الحاكم والمحكوم يمتد ليشمل مثقفي العصر، لذا رأينا ازدهارا للحركة الثقافية والعلمية ايام الخلافة العباسية في عصورها الاولى وهذا يعكس اهتمام السلطة بهذه الجوانب المكملة لسياستها وكثرة عطاءات الحكام كما ازدادت عقوباتهم لمن يخالف رأيهم،الذي تزامن مع نمو الفرق بمختلف توجهاتها المعارضة والتى ادت الى ما يسمى (بحروب الثقافة)[٣٢]

فالعباسيون لديهم شعراء يمثلون رغبات السلطة الحاكمة التى تسوغ شرعيتهم ولم يكتفوا بالشعراء فراحوا يعتمدون مفكري العصر من المعتزلة على نحو اعتماد الخليفة المأمون نظريتهم[٣٣] كما شارك الجاحظ المعتزلى النزعة في بعض مؤلفاته الادبية بأن جعلها سلاحا خفيا لتأييد الدولة ومذهبها كرسالته العثمانية ورسالته النابتة[٣٤] وكذلك اراد بعض الشعراء الشهرة الى جانب الحظوة والجائزة وهذا يتحقق بموالاة السلطة، فاغلب الشعراء والادباء من الطبقات العامة وربما الفقيرة بيد انهم تحولوا الى الخاصة بفعل الشعر الذى وصلهم بالخلفاء والوزراء والامراء، فاصبحوا من جلسائهم وندمائهم فمنهم بشار بن برد وكان والده طيانا فخدم الملوك وحضر مجالس الخلفاء واخذ فوائدهم[٣٥] وكان ابو نواس فقيرا يتيما فكفلته امه وعمل في دكاكين الصفارين ثم اتصل بالخليفة الامين فاصبح نديمه بعدها اعلن رفضه الفقر قائلا:[٣٦]

سأبغي الغنى اما نديم خليفة
يقيم سواء أو مخيف سبيل

ولكن بعض الحكام مالوا الى التعسف وعدم قبول النقد او المساس بسلطاتهم وان كان خفيا كما اشرنا في تقريع المهدي لمروان بن ابي حفصة عندما عاتبه بامتعاض بينما كان خصومهم يقبعون في السجون، ففي عهد المنصور نرى ابا حنيفة النعمان قيد وسجن،بينما قتل ابن المقفع وسديف الشاعر كما قتل صالح بن عبد القدوس في خلافة المهدي ومن سجن لابي العتاهية في خلافة الرشيد واضطهاد للمعتزلة في عهد المتوكل والتمثيل بجثة الحلاج بعد صلبه لذا فكل من يصطدم بالسلطة تصادر حريته[٣٧] بما ان الصراع بين السيف والقلم غير متكافئ بالضرورة فقد لجأ الشعراء الى التحايل بصنوف الحلول الفردية الذاتية التى تمثلت بطرائق تعبيرهم ففي قصيدة البرجمي في

رثاء المسرجة[٣٨] كان قد كسرها كبش في داره فاصبح البيت مظلما والكبش ظالما فتخفى نقده للسلطة وراء هذه الحادثة علما أن الشاعر لم يكن مقربا من السلطان اذ كان يعيش على هامش المجتمع شأنه شان غيره. ومن الخفايا التى غلفها الشعراء انهم اضمروا رغباتهم لكن مشاعرهم باللاوعي تدسها في النص كما راينا في قصائد المتنبي عندما لم تتحقق امنياته في الحصول على منصب يشفي كبرياءه،راح يتبرم من الحياة ويضجر الى درجة اليأس حتى في قصائده الى يجامل فيها سيف الدولة في رثاء والدته يقول:[٣٩]

نعد المشرفية والعوالي
وتقتلنا المنون بلا قتال
رماني الدهر بالأرزاء حتى
فؤادي في غشاء من نبال
وصرت اذا اصابتني سهام
تكسرت النصال على النصال

إنّ كتمان التطلعات الفردية تفسرها نفسية الشاعر التى تنعكس في شعره وكذلك في تصرفاته لاسيما عند ما نراه ينقلب بسرعة على كافور الاخشيدي في مصر بعد فقده امل الحصول على مآربه ؛ وفي موقف اخر نرى المتنبي يتردد في الذهاب الى عضد الدولة بعد ان نصحه ابن العميدبذلك لكنه اشترط ان (يملك مراده في المقام والظعن)[٤٠] ولعل عضد الدولة قد اضمرها في نفسه، وزاد ذلك ان مندوب عضد الدولة الذي استقبل المتنبي من على بعد ثلاثة فراسخ قد انشده المتنبي شيئا من قصيدته التى قال فيها:

فلما أنخنا ركزنا الرما
ح بين مكارمنا والعلى
وبتنا نقبّل أسيافنا
ونمسحها من دماء العدى
لتعلم مصرُ ومن بالعراق
ومن بالعواصم أني الفتى
وأني وفيت وأني أبيت
وأني عتوت على من عتا[٤١]

ان هذه القصيدة وما يفوح منها من تهديد ووعيد لم يكن عفو الخاطر ،وستكون العلاقة بينه وبين عضد الدولة قائمة على الكر والفر بعد ما نقل ممثل السلطان – ابو عمر –الصباغ– مادار بينه وبين المتنبي الى ولي نعمته، لذا نرى عضد الدولة يقول بعد ذلك (هو نا ... يتهدّدنا المتنبي)[٤٢] فنزعة المتنبي الذاتية جعلته يتوعد ويهدد، وفي المقابل نجد في عبارة عضد الدولة وعيدا ونية مبيته للنيل منه في قابل الايام، وللسلاطين وسائلهم التي ينتقمون بها بعيدا عن الشبه التى ربما تلصق بهم؛ ويبدو ان المتنبي قد اقام ثلاثة اشهر في شيراز ونال العطايا الكثيرة ووصف هذه البلاد بأجمل الاشعارفانعكس جمال المكان على جمال نصه الشعري لاسيما قصيدته شعب بوان،ولكن سرعان ما نجده يستدرك هذه الاندفاعة ليجد نفسه غريبا ومن يجود عليه غريبا ايضا فقال مستدركا[٤٣]

ولكنّ الفتى العربيّ فيها
غريبُ الوجه واليد واللسان
ملاعبُ جنة لو سار فيها
سليمان لسار بترجمان

وهذا تصريح منه بعدم شعور بالالفة والمحبة الصادقة لشخصه ما جعله يعمم شعور الغربة حتى يصل

الى سليمان عليه السلام الذي منحه الله ان يكلم المخلوقات الاخرى وقد شكل نقدا موجعا لذلك المجتمع وما شغفه بجمال الطبيعة الاّ تغطية للوجع الراقد في اعماق الذات ، وهنا يحصل الصراع بين الفردية – الذاتية – التى تعاني وتمور في داخل الجسد وبين مشاهداته في هذا المجتمع الغريب عنه

وهناك شعراء اكتووا بنار الفقر والحرمان فراحوا يعبرون عن معاناتهم المجتمعية لانهم اصبحوا طبقة غطت مساحة من المجتمع فمنهم من راح يحتال بالمخاريق يقول الاحنف العكبري[٤٤]

قد قسَم اللهُ رزقي في البلاد فما
يكاد يُدركُ إلا بالتفاريق
ولست مكتسبا رزقا بلسفة
ولابشعر ،ولكن بالمخاريق

إن التفاوت الطبقي في العصور العباسية وانقسام الدولة الى دويلات جعل السلطة في واد والمجتمع في واد آخروان منهم من لم يجد ابسط مقومات الحياة فراح يعبث ويقول السخف من القول لكن لايمنعه من النقد للسلطة فهذا ابن الحجاج يقول في نقده عز الدولةلأن كلابه تطعم افضل اللحوم:[٤٥]

رأيت كلاب مولانا وقوفاً
ورابضة على ظهر الطريق
تغذى بالجدا فوددت أني
وحق الله خركوش سلوقي

بينما نجد الشاعر خالدا الكاتب يصور قسوة وتسلط الحبيب بتسلط رأس السلطة السياسية يقول[٤٦]

هبك الخليفة حين ير
كب في مواكبه وجنده
هبك كنت وزيره
اوهبك كنت وليّ عهده
هل كنت تقدرأن تر
يد المبتلى بك فوق جهده

لقد وضع الشاعر حاله موضع المعشوقة كحال رأس السلطة مع الاتباع والرعية لقد بدأت الدراسات عند المحدثين تبحث في التراث العربي بعد التغييب الذي اصابها لانه يمثل موضوعا جديرا بالبحث لما يقدمه من امكانات هائلة للتعرف على الذات العربية في صيرورتها وتحديد مقومات الهوية العربية وفي الكشف عن الابعاد الفكرية التى ترتبط ارتباطا وثيقا بالمرحلة التى يبحث عنها في محاولة للكشف عن المغمور غير المكتشف او ما كان مخفيا داخل النص حتى ان كان الشاعر مشهورا ، وبذلك فتحت مجالا لالتفات النقاد العرب بعدها الى مثل هذه الدراسات ، وبفعلها هذا تدخل شعراء ربما غفلتها كتب الادب والنقد ، ولربما تعرض نصوصا سبق ان عرضت ولكن بقراءة جديدة على وفق معطيات العصرسواء أكانت سياسية أم اجتماعية او فنية.

وبذلك نجد شعراء من اصحاب الحرف لم يرتزقوا بالشعر على ابواب السلطة بل كانت حرفتهم تدر عليهم بعض المال يقتاتون به؛فالشاعر الخبزأرزي الذي عمل خبازا كان يخبز وينشد اشعاره المقصورة على الغزل[٤٧]وكذلك السري الرفاء الذي عمل في سوق البزازين في الموصل،وعندما اشتهر تحول الى الارتزاق بالمديح وكتب معلقا على مهنته السابقة قائلاً:[٤٨]

وكانت الأبرة فيما مضى
صائنة وجهي واشعاري
فاصبح الرزق بها ضيقا
كأنه من ثقبها جاري

وكان على بعض الشعراء ان يعانوا رقاعة السلطة وبغيها وجنونها وتقلباتها-لاسيما في العصور المتأخرة من الحكم العباسي- ويقدموا كل التنازلات الممكنة وان يقوموا بكل دور مهين بل مبتذل لغرض تسلية السلطان بل تحملوا انواع الاهانات من اجل حفنة من الدراهم معدودات وهذا الذي دفع الاصفهاني ان يقول في شأن الشاعر ربيعة الرقي (إنما اخمل ذكره واسقط عن طبقته بعده عن العراق وتركه خدمة الخلفاء ومخالطة الشعراء)[٤٤]، لكن في جانب آخر سقط بعض الشعراء الذين صنفوا ضمن اصحاب الرقاعات كقول ابن جدير في مدح هارون الواثق[٤٥]

أنا المخبل صرفا حماقتي ليس تخفى
أنا الذي كل يوم يزيدني الخبل صرفا

ويبدو ان مدحه لم يشغل من القصيدة سوى الثلاثة الابيات الأخيرة .

دع ذا وقل في ثناء على الامير المصطفى
هارون بعد ابيه اعلى البرية كفا
ما بال عبدك فضل وانت مولاه كفا

وكذلك فعل ابو الرقعمق[٤٦] الشاعر واندفع بعض الشعراء الى ضرب من الشعر الماجن الداعر الذي هدفه الضحك من اجل الضحك يدخلون به الى السلطة ويحضرون جلساتهم كما في شعر ابي دلف في ايام عز الدولة اذ جعل نص قصيدته يعج بالفاظ القذارة المقززة بل يتمثل بالحمق والضحك إما نكاية بأحد الجالسين مع رأس السلطة وربما تجرأ احدهم على احد الوزراء كما رأينا في قصيدة لابن الحجاج يتعرض فيها للوزير المهلبي بسخرية ممجوجة والفاظ سوقية يقول في مطلعها:[٤٧]

قيل إن الوزير قد قال شعرا
يجمع الجهل شمله ويعمه

لقد تمكن هؤلاء الشعراء الذين شغفوا في الارتزاق والكديه والتطفل والتحامق من الاقتراب من السلطة لاسيما في العصور العباسية المتأخرة التي اصبحت مجموعة دويلات يقودها سلاطين وامراء لاهم لهم سوى اللهو والمجون

ومما يبدو ان السلطة اثرت في الشعر بالاتجاهات الآتية

اولا: بعد ان سعى الشعراء لتقديم قصائدهم امامها ومن يقف معها من العلماء والنقاد محاولين ان يأتوا بما لايخالفهم

ثانيا: اجزلت السلطة العطاء وهي جزء من سياستها فراح الشعراء يدافعون عنها في حلهم وترحالهم وجدهم ولهوهم ومن لم يدافع عن سياستهم يبعد ولايقدم.

ثالثا:انتخبت السلطة الشعراء البارزين و النابغين في عصرهم واكرموهم لغايتهم

رابعا: في اواخر العصر العباسي كثرت مجالس السلطة التي تفوح منها راحة اللهو والمجون والسخف من الضحك ليس إلا.

ومن جانب اخر سار الشعروتنوع نتيجة تدخل

السلطة باتجاهات نحو :جعل الشعراء همهم تقديم قصائد تنال الرضا والقبول فامعنوا في صناعتهم بيد ان المهمة ليست ميســورة وان الذي اوتي من الشــعراء في هذا الجانب يجب ان تتوافر له الموهبــة والعمق في الفكر والتمكن من اللغةوان شعربعضهم عبر عن ذاتيتهم بل في معاداة السلطة .

الهـوامـش

١ . ينظر: الطبري،تاريخ ٢/ ٥٧

٢ . عنترة بن شداد، الديوان ١٢٦ـ١٢٧ .

٣ .قدامة بن جعفر،نقد الشعر ٦٤ وما بعدها.

٤ . ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين ٢/ ٥٠؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد ٣/ ١١٩ .

٥ .الجاحظ ، البيان والتبيين ٢/ ٦.

٦ .النابغة الذبياني ، الديوان ٤٠ .

٧ . ينظر: شوقــي ضيف ، تاريخ الادب العربــي - العصر الجاهلي ٢٦ وما بعدها.

٨ . ابن رشيق القيرواني، العمدة ١/ ٨٠.

٩ .ابن رشيق،العمدة ١/ ٨٠.

١٠ .النابغة الذبياني، الديوان ٤٠ .

١١ . طرفة بن العبد،الديوان٢٥ .

١٢ . د.جلال الخياط، التكسب بالشعر٣٦ .

١٣ .الاصفهاني ، الاغاني ٢١/ ٢٠١ـ ١٨ـ٢ . وينـظر: البغدادي ، خزانة الادب ٣/ ٣٤٣ـ ٣٤٥.

١٤ .الشنفرى، الديوان ق٣ ص٥٨ .

١٥ . كعب بن زهير،الديوان٢٦ـ٢٧ .

١٦ .حسان بن ثابت،الديوان٢٠ .

١٧ .الشعراء الاية٢٥ .

١٨ .البخاري صحيح ٤/ ٥٠ .

١٩ .د.سامي مكي العاني،الاسلام والشعر ١٦ .

٢٠ .ابن خلدون،المقدمة ٥٤٤ .

٢١ .ابن هشام، السيرة ٢/ ٩٠ .

٢٢ .حسان بن ثابت، الديوان ٢٣٨ .

٢٣ .ابن قتيبة،الشعر والشعراء ١٥ .

٢٤ .الاصفهاني ابو الفرج، الاغاني ١٧/ ٦٧ .

٢٥ .يزيد بن مفرغ الحميري،الديوان ق ٥ص٢٠٦

٢٦ . د.عبــد المجيد زراقيط،الشــعر الاموي بــين الفن والسلطان ٣٠ .

٢٧ . الحصري القيرواني ابو اسحــاق ابــراهيم بــن علي، زهر الاداب ٤/ ١٠١٦ .

٢٨ .ينظر :احمد صلاح الدين، الكميت بن زيد، ٣٨ .

٢٩ .الاصفهاني، الاغاني ١٠/ ٨٦.

٣٠ .المصدر السابق ١٠/ ٨٧.

٣١ .ابن تغري بردى، النجوم الزاهرة، ١/ ١٤٣ .

٣٢ .حسن عويدات،المثقف العربي والحاكم، ٨٣ .

٣٣ .للاطلاع على الفكر المعتزلي،ينظر: د.عبــد الرحمن

بدوي، مذاهب الاسلاميين القسم الاول

٣٤ .ينظر :الجاحظ،كتاب العثمانية؛ورسالته النابتة ضمن مجموع رسائل الجاحظ ٢/٧.

٣٥ .ابن الجوزي،اخبار الظراف والمتماجنين ٧٨.

٣٦ .ابو نواس،الديوان ٣٠٧.

٣٧ . د.عيسى المصري، الابداع والسلطة ٢٢٢ .

٣٨ . هوابــو الشبـــل عاصم بـــن وهب ينظر، الاصفهاني، الاغاني ٤/٤٠٢-٢٠٨، النويري، نهاية الارب ٤/٦٣

٣٩ .المتنبي، ديوان ١/١٤٠-١٤١.

٤٠ .خزانة الأدب ٢/٣١٦-٣١٧.

٤١ . المصدر السابق.

٤٢ . البغدادي،خزانة الادب ٢/٣١٦-٣١٧.

٤٣ .المتنبي،

٤٤ .الثعالبي، يتيمة الدهر ٣/١١٩ .

٤٥ .المصدر السابق ٥٨ .

٤٦ .خالد الكاتب. ديوان ٥٠ .

٤٧ .الثعالبي، يتيمة الدهر ٢/٣٧٠ .

٤٨ .السري الرفاء،الديوان ٣٢١

٤٩ .الاصفهاني، الاغاني ١٦ /١٧٢ .

٥٠ .عبد المجيد الاسداوي،ديوان الموسوسين ٢٧٥ .

٥١ .المصدر السابق ٣٤٧-٣٤٨.

٥٢ . الثعالبي،يتيمة الدهر ٣ ٥٣-٥٤ .

المصادر والمراجع

١ .ابـن تغري بـردي،النجوم الزاهرة، طبـعة دار الكتب بـلا تاريخ.

٢ .ابـن خلدون، عبـد الرحمن، مقـدمة، مطبـعة الكشـاف، بيروت

٣ .ابـن رشيق القيرواني ابـوعلي الحسن، العمدة ، تحقـيق محمد محيي الدين ط ٤ ، دارالجيل، بيروت ١٩٧٢

٤ .ابن عبد ربه الاندلسي،العقد الفريد،تحقيق احمد امين الطبعة الثانية،١٩٤٨ .

٥ .ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقـيق احمد محمد شـاكر، الطبعة الاولى ،١٩٦٦ .

٦ .ابـن هشـام، عبـد الملك، السـيرة النبـوية، دار الصحابـة للتراث بطنطا.

٧ .ابـونواس، ديوان، تحقـيق ايفالو فاغنر وغريغورشـولر، طبعة بيروت سنة ١٨٨٤ .

٨ .احمد صلاح الدين ، الكميت بـــن زيد ، دار العصر، بـــيروت ١٩٥٧.

٩ .الاصفهاني ،ابـــوالفرج علي بـــن الحســـين، الاغاني، منشورات مكتبة الحياة ، بلا تاريخ.

١٠ .البخاري، محمد بن اسماعيل الجعفي، صحيح البخاري، دار ابن كثير، ١٩٩٣ .

١١ .البـغدادي عبـد القـادر، خزانة الأدب ولب لبـاب لسـان العرب، تحقيق عبدالسلام محمد . القاهرة،١٩٩٩ .

١٢ .الثعالبي، عبـد الملك، يتيمة الدهر،طبـعة حجازي، بـلا تاريخ.

١٣ .الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشـرح عبـد السلام هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة.

١٤ . جلال الخياط، التكسب بالشعر، دار الاداب، بيروت ، ١٩٧٠ .
١٥ . حسان بـن ثابـت ديوان ، تحقيق عبـد المهنا ، دار الكتب العلمية ، ١٩٩٤ .
١٦ . خالد الكاتب ، ديوان ، تحقــيق د. يونس الســامرائي، بيروت لبنان، الطبعة الاولى ،٢٠١٢
١٧ . سامي مكي العاني، الاسلام والشعر، سلسلة عالم المعرفة.
١٨ .الشنفرى، ديوان، جمعه وحققه د. اميل بـديع يعقوب، دار الكتاب العربي.
١٩ . شوقي ضيف، تاريخ الشعر العربي، العصر الجاهلي، دار المعارف القاهرة.
٢٠ .الطبري، تاريخ الأمم والملوك ، طبعة ليدن ،١٨٧٩ .
٢١ . طرفة بــن العبــد،ديوان تحقــيق مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢ .
٢٢ . عبــد الرحمن بــدوي، مذاهب الاســلاميين، دار العلم للملايين١٩٩٧ .
٢٣ . عبــد المجيد الاســداوي ، شــعر الموسوســين في العصر العباسي، اصدار المجلة العربية ، الرياض.
٢٤ . عبد المجيد زراقيط ، الشعر الاموي بين الفن والسلطة دار الباحث ، بيروت لبنان، ١٩٨٣ .
٢٥ . عنترة بن شداد ، شرح ديوان عنترة ، الخطيب التبريزي ، تحقيق مجيد طراد، دار الكتاب العربي .
٢٦ . قدامة بن جعفر، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، الطبعةالثالثة، القاهرة ،١٩٧٨ .
٢٧ . كعب بـن زهير، ديوان ، صنعة ابــي سـعيد العسـكري تحقيق حنا نصر، دار الكتاب العلمي ، ٢٠٠٩ .
٢٨ . المتنبي، شــرح ديوان ، عبــد الرحمن البرقوقــي ، دار الكتاب العربي، ١٩٨٦ .
٢٩ . النابغة الذبياني ، تحقيق وشرح : د. عباس السامر، ١٩٨٠ .
٣٠ . النويري ، نهاية الأرب في فنون الأدب ،مطبــعة دار الكتب المصرية بلاتاريخ.
٣١ . يزيد بــن مفرغ الحميري، ديوان ، جمعه وحققــه د.عبد القدوس ابو صالح، مؤسسة الرسالة ، بيروت.

الكتابة والخوف

د. قيس كاظم الجنابي

٦٧
المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٤

التوطئة:

الكتابة: لغة، من الفعل كتب ،وما يكتب فيه هو الكتاب. والكتـــاب هو: مطلق : التوراة، وهو الصحيفة والــدواة، وهي لمن له صنعة الكتابة ، كالصياغة والخياطة، ولعل الكتاب هم حملة التوراة والانجيل[1]. ويسمى من يعمل بالكتابة كتّاب. وعدها بعض الباحثين بـــأنها نظام تصنيفي ثانوي ، يعتمد على نظام اولي سابق هو اللغة المنطوقة[2]، أي سابق للتعبير الشفاهي الذي نشأ وتكون وتنامى تحت ظل التداول الشفاهي ؛ لذا قسّم بعض الباحثين الثقافة / الادب على نوعين:

الاول: ما قبل الكتابي / الشفاهي، وهو يوصف أنه انحراف عن النظام المعياري التالي.[٣]

امـا الثاني ، فهو الكتابي الذي نشـأ مع الكتابـة بوصفها رموزا لأصوات معينة، او علامات تعبر عن اصوات يقوم بنطقها الانسان ، وهذا يعني أن الكتابة بتلك الرموز تشـكل سببـا اضافيا للكلام على دلالة الكتابة التصويرية[٤].

وفي الثقافة العربية ارتبطت الكتابة منذ وقت مبكر بـالموت ، فاتصلت اتصالا خفيا / مضمرا بـالخوف والكتمان وحفظ الاسرار والغدر ، فأصبحت ترتبـط بهاجس مهيمن على النفس البشرية، مثل ((ظلمة نفسـية لا يكاد يرى من في داخلها شـيئا، واذا رأى فأشـياء غير واضحـة المعالم))[٥]، فظل الخوف متصلا برحلة الانسان في البحـث عن الخلود عبـر الكتابة.

الكتابة والتقديس

اقترنت الكتابة لدى الكثير من الشعوب بالتقديس والسرانيـة والخـوف، واتصلـت بالسحر، بسبب اقتراب نقوشـها وحـروفها وترتيب خطوطها من خطوط السحرة والكهان والعلامات السرية ، حـتى عدت الكتابة اداة سحرية او السحـرية ،وكأنها جزء من تراث غيبي، او قوة ساحرة مؤثرة [٦]، لأنها نبغت وبرزت للاسـتعمال بشـكل مفاجئ منافسـة للذاكرة والشفاهية ، وكل جديد يحـاط اول مرة بالأسـرار والريبة ، لأنه يحـمل في ثناياه اسـراره الدينية، والطقوسية ؛ ما يتيح ،بصورة تدريجية ، للمولود الجديد الى عالم الروح ، اكتشاف الابعاد الحقيقـية للوجود .ان السر الديني يدخل المنتسب في تخـوم المقدس ويضطره الى الاضطـلاع بمسؤو ليته[٧] .

من هنا اقترن السر بالموت حتى عد الموت هو السـر الاساس الذي اعادت الاخذ به كل تجربـة دينيـة جديـدة [٨] اما الكلام فيعـد نوعـا مـن الخـطاب الرمزي لاقترانه بالاعتراف بالخطايا[٩].

لقد برز الاهتمام بالكتابـة، بـوصفها صورة رمزية لمقدسـات وطقـوس دينية مهمة، لهذا تواضع الثموديون – فيما بـينهم – على احـاطة الكتابة والنقوش بنوع من التقديس ؛ فكان يحـرم المساس بها. وقد ورد في احـد النقـوش صورة افعى وتحتها كتابـة عمودية (ذن مس محرقـت). والمعنى ((مس هذه حرام)). اما سبـب التحـريم وعلاقته بإله الكتابة عند اللحيانيين((هن– أكتب)) فهما شـيئان نجهلهما وان كان ثمة علاقـة بـإله الكتابة المصري

(تحوت) وإله الكتابـة عند العراقـيين القـدماء (نبو)او(نابو)، فقد ظل يتجسد بشكل افعى لحراسة الكتابات ، وظل الاقتران بين الافعى والكتابة موجودا في الذهنية العربية طويلا[١٠].

ثم انتقـل هذا التقـديس الى نوع من الخوف

المفترض، نتيجة علاقة الكتابة بالطقوس الدينية، والخوف من المساس بها، بوصفها اسرارا لا يجوز إفشاؤها،وخصوصا لدى الفقراء والديانات المغلقة او ذات الطبيعة السرانية ، كالهرمسية وغيرها من الديانات ذات الطابع التأويلي. اذ لا يجوز فكها الا لمن له مؤهلات خاصة لهذا اقترنت الكتابة بالكهانة فقد كان الكهنة يكتبون ما يخص معتقداتهم ويعملون الاختام والافاق ويتعاطون السحر ويتوصلون الى توطيد علاقاتهم مع الآلهة عبر الكتابة واحراق البخور، وبذل التقدمات والاعطيات ونشر العطور وتلاوة الادعية. فقد بدأت الكتابة عند العرب وغيرهم من الاقوام ،على شكل نقوش وعلامات او صور ،اذ كانت العرب تجعل (الكتاب) حفرا في الصخور ،ونقشا في الحجارة ،وخلقة مركبة في البنيان ، فربما كان الكتاب هو الناتئ ،وربما كان الكتاب هو الحفر[11]، كما فعلوا حين كتبوا على الكثير من المعالم الاثرية والصروح العمرانية.

يشير احد الباحثين القدماء الى ان قريشا اخذت الكتابة من اهل الانبار عن طريق الحيرة[12]وقيل ان الكتابة في العرب كانت لدى اهل الطائف تعلموها من رجل من اهل الحيرة عن اهل الانبار [13]، وكان خالد بن الوليد قد وجد اهل الانبار يكتبون بالعربية، ويتعلمونها . فسألهم : من انتم؟ فقالوا: قوم من العرب. نزلنا الى قوم من العرب من قبلنا – فكانت اوائلهم نزلوها ايام بختنصر حين اباح العرب ، ثم نزل عنها ، فقال : ممن تعلمتم الكتابة؟ فقالوا: تعلمنا الخط من إياد ،وانشدوه:

قومي إيادٌ لو انهم أممٌ
او لو أقاموا فتهزل النعمُ
قوم لهم باحة العراق إذا
ساروا جميعا والخطُّ والقلمُ[14]

ولما كان غالب سكان الانبار من اليهود ، اقترن الخط لدى العرب بالعبرانية، قال الشماخ:

كما خط عبرانية بيمينه
بتيماء حبرٌ ثمَّ عرّض أسطرُ[15]

وتيماء بليدة في اطراف بلاد الشام، فيها حصن الأبلق الذي بناهُ السموأل بن عادياء اليهودي الشاعر؛ وهذا يعني ان الكتابة اتصلت باليهود اولا، ثم شاعت في اوساط العرب ثانية لهذا دعي الحصن بـ(تيماء اليهودي)[16]ومن هنا شبه شعراء العرب الكتابة بالأطلال او دمن الديار؛ لقول عبيد بن الابرص:

لمن دمنة اقوت بحرة ضرغد
تلوح كعنوان الكتاب المجدّد[17]

كما قال الاخنس بن شهاب التغلبي:

فلإبنة حطّان بن قيس منازل
كما نمّق العنوان في الرق كاتبُ[18]

وسمت العرب الشاعر المرقش الاكبر بهذا الاسم لأنه شبه الرسوم بكتابة القلم على ظهر الاديم ؛ حين قال:

الــدار قفــر والرســوم كمــا
رقـــش في ظهر الاديم قـــلم[19]

فكان انتقال الكتابة من الحيرة الى جزيرة العرب مرتبطا بالموت والخوف، خصوصا بعد حادثة صحيفة المتلمس، وهو شاعر معروف اسمه عبد المسيح بن جرير، قدم مع طرفة بن العبد على النعمان بن هند ملك الحيرة، فنقم عليهما أمرا، فكتب لهما كتابين الى عامله في البحرين يأمره بقتلهما، وقال لهما: اني كتبت لكما بجائزة، فاجتازا الحيرة فأعطى المتلمس صحيفته صبيا فقرأها له. فإذا فيها امر لعامله بالقتل فالقاها في الماء ومضى الى الشام، فقال لطرفة: افعل مثلي فإن صحيفتك مثل صحيفتي، فأبى عليه، ومضى الى عامله فقتله، فضرب المثل بها[20]؛ فظلت الصحيفة / الكتابة صنوا للموت والغدر والسحر والاسرار والطلاسم .لذا قال الشاعر:

من مبلغ الشعراء عن اخوانهم
خبرا فتصدقهم بذاك الانفس
اودى الصحيفة لا ابا لك انه
يمشي عليك من الحباء النقرس[21]

والصحيفة عند العرب هي الكتاب جاء في الحديث: انه كتب لعيينة بن حصن كتابا، فلما أخذه قال :يا محمد، اترائي حاملا الى قومي كتابا كصحيفة المتلمس[22]. فكأنه يشير الى علاقة الصحيفة بالغدر والموت والسحر وحساب النجوم، وقد جاء في الحديث :إنا امة لا نكتب ولا نحسب، لأن الكتابة كانت نادرة عندهم، واما الحساب فيراد به حساب النجوم.[23] كما اقترنت الصحيفة بقطع اللسان، فقد انذر لقيط بن يعمر الإيادي قومه بني إياد بنوايا كسرى بغزوهم، فلما وقعت الصحيفة بيد كسرى قطع لسانه ،وفيها يقول:

سلام في الصحيفة من لقيط
على من بالجزيرة من إياد
بأن الليث يأتيهم دليفا
فلا يشغلكم سوق النقاد[24]

وفي الاسلام كتب مشركو مكة من قريش (كتابا) صحيفة وعلقوها في الكعبة، بأن لا يبايعوا احدا من بني هاشم، وختموا الصحيفة بثمانين خاتما، وكان الذي كتبها منصور بن عكرمة بن عامر بن هاشم بن عبد مناف بن عبد الدار، فشلّت يده.[25] لهذا بقي المسلمون يخشون الكتابة، فلم يؤذن لهم الا بكتابة القرآن، لذا جاء في الحديث:(لا تكتبوا عني ومن كتب غير القرآن فليمحه) وذلك مخافة اللبس والخلط والاشتباه[26]. وفي العصر الاموي هرب الاقيبل القيني من الحجاج الى عبد الملك بن مروان(ت ٨٦هـ/٧٠٥م)، فكتب له عبد الملك صحيفة يؤمنه فيها، ولكنه في الطريق الى العراق تذكر صحيفة المتلمس قبله ،فمزق صحيفته، وقال : ظللت على انسلال الحياة بين السطور:

لئن ذهبت الى الحجاج يقتلني
اني لأحمق من تحدى به العير

مستحقبا صَحفا تدمى طوابعها

وفي الصحائف حيّات مناكير[٢٧]

في اشارة الى علاقة الافعى / الموت بالكتابة وهو ما تواضع عليه الثموديون كما ذكرنا سابقا.

خزائن الكتب

عني العرب عناية خاصة بخزائن الكتب واهتموا باقتناء الكتب الثمينة، وتفننوا في تزويقها وخطها وزخرفتها، ونقلوا ما امكن نقله منها الى العربية من اكثر بلدان العالم رقيا وثقافة؛ فأُنشئت اول خزانة كتب في العهد الاموي بجهود خالد بن يزيد (ت٨٥هـ/ ٧٠٤م) فكانت اول دار كتب يعتقد انها احتوت على بعض العلوم التي نقلها العرب من القبطية واليونانية والسريانية، وغالبها في علوم الكيمياء والطب وعلم النجوم[٢٨]؛ فلما اطل العهد العباسي زمن هارون الرشيد (ت١٩٣هـ/ ٨٠٨م) أنشأ بيت الحكمة، وكان فيها ابو سهل الفضل بن نوبخت ، يترجم من الفارسية الى اللغة العربية[٢٩]. ووضع المأمون (ت٢١٨هـ/٨٣٣م) له خزانة خاصة ثم ركز اهتمامه ايضاعلى خزانة بيت الحكمة فكلف محمد بن موسى الخوارزمي(ت ٢٠٥هـ / ٨٢٠م) بالإشراف عليها، فبقي منقطعا لها طوال عصر المأمون.[٣٠]

كما اهتم الوزراء والامراء والولاة والكتاب بجمع الكتب واقتنائها والمفاخرة في حيازتها والاعتناء بها حتى شاعت اخبار اصحاب خزائن الكتب ونوادرها وشغف الاغنياء بها، وتهاداها الوجهاء وعلية القوم وتسابقوا الى جمعها؛ فقد كان للفتح بن خاقان خزانة كتب خصص عليها علي بن يحيى المنجم (ت٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) ليرعاها ، وكان اكثرها في كتب الحكمة والاشعار ،كما كان بمدينة حديثة رجل يقال له محمد بن الحسين يعرف بابن ابي بعرة يهوى جمع الكتب ، فكانت له خزانة لم ير احد مثلها كثرة ، وكانت تحتوي على الكتب العربية والنحو واللغة والادب والكتب القديمة ، وكانت لديه تعليقات عن العرب والشعر والانساب والحكايات والاخبار والاسماء، كما عمل ابو علي بن سوار الكاتب خزانة كتب (القوف) بالبصرة، وكان محبا للعلوم شديد الشغف بها، ولم يشاهد خزانة كتب احسن من خزانة ابي الحسن التستري سعيد بن ابراهيم لأنها كانت تحتوي على كل عين وديوان بخطوط العلماء المنسوبة[٣١]

واحتوت المدارس على خزائن كتب مهمة ، كما احتوت المساجد الكبرى على مخطوطات قيمة في مختلف العلوم، فقد جدد الخليفة الناصر لدين الله سنة ٥٨٩هـ/١١٩٣م مكتبة المدرسة النظامية ونقل اليها الوفا من الكتب الحسنة المثمنة[٣٢]، اما المدرسة المستنصرية فكانت مثار اعجاب الجميع وقد تولى الاشراف عليها ابن الفوطي حتى

مات.[٣٣]

وقد تطور الاهتمام بالكتب وخزائنها لدى العامة والخاصة،لأنها اصبحت تمثل توجها حضاريا وثقافيا متميزا، وهو يشير الى ابرز ملامح التطور النوعي الاجتماعي والاقتصادي في العصر العباسي ، فقــد جمع ابو الفضل عبد العزيزبن دلف البــغدادي(ت ٦٣٧هـ/ ١٢٣٩م) وكتب الكثير من الكتب بخطه الحسن لنفسه ولغيره توريقا،وولي نظر خزانة الكتب بالمسجد الشريف، ثم خزانة التربة السلجوقية، ثم صرف عنها ثم اعيد اليها[٣٤].

وعرفت خزانة الكتب النووية التي ســلمت الى محمد بــن علي بن ياسر الانصاري واجريت عليه جراية[٣٥]؛وهذا ما يشير الى اهتمام اولي الامر بالكتب والمكتبات وتكليف ذوي الخبرة بالإشــراف عليها وصيانتهاوكانت هذه الخزائن ملكا لأصحابها لايسمح لاحد بدخولها او المطالعة فيها، لذا افاد ابن سينا ، الحسن بن عبدالله الطبيب من خدمته لنوح بن نصر الساماني ، صاحب خراسان ، بسبب عمله بالطب عند خدمته في تلك المكتبة واطلع على كتب لم تقرع آذان الزمان بمثلها وحصل على نخب من فوائدها ونفائس فرائدها ، فلخص كتاب (الشفاء) من هذه الكتب[٣٦] ؛ ووصف طــاهر بــن الحسين المخزومي خزانة كتب قزوين ، فقال:

أحيت علاك بدار كتب سيرة
نبويــة نــاصــرت فيهــا المحتذا
وانفقت من زمن عساه ينوبها
فحسبتهـا مجـدا عليـك مـؤبـدا
دار يطـيب نسـيمها فـكأنه
من عرف زهر الروض فتحه الندى[٣٧]

ونتيجة للاهتمام بجمع الكتب والخوف من فقدانها عرفت ظاهرة وقف الكتب حتى تبقى بعيدا عن ايدي العابــثين ،او يتصرف بــها الورثة فيبــيعونها او يفرطون بها ، فقد اوقف زيد بن الحســن الكندي ، المولود ببغداد ، كتبه في مقــصورة ابــن ســنان الحلبية ، ولكن كتبه تفرقت وبــيع الكثير منها ولم يبق بالخزانة الا القليل[٣٨]؛ وعرفت مثل هذه الكتب بالكتب الوقفية[٣٩]. وبسبب هذا الوقف كان لعلي بن طاهر بن جعفر القيسي النحوي(ت ٥٠٠هـ/١١٠٦م) حلقة في الجامع قــد وقــف فيها خزانة كتبــه الا القليل[٤٠]؛ وبسبب خشية ياقوت الحموي البغدادي (ت٦٢٦هـ/١٢٢٩م) على كتبه التي عني بجمعها وخطها أوقفها على مسجد الزيدي الذي بدرب دينار ببغداد، وسلمها الى عزالدين بن ابي الحسن علي ابــن الاثير صاحب (التاريخ الكبير) فحــملها الى هناك[٤١].

واهتم الاندلسيون بالكتب ،واحتفوا احتفاء خاصا بكتب المشارقة ومــا صنفه كبار اعلامهم في شتى ميادبــن الثقافة ؛ فقد كانت خزانة كتب خلفاء بني امية هناك من اجل خزائن الكتب ولم تزل حتى انقراض دولتهم واســتيلاء ملوك الطوائف على الاندلس ،

فذهبت كل مذهب[42] . وكان اهتمام ادباء الاندلس بتصانيف كبار المشارقة جليا، ويعد تفوقا في البحث والاقتناء، فعندما وصل كتاب (العين) للخليل ابن احمد الفراهيدي(ت١٧٥هـ/٧٩١م) قال ابو الحسن علي بن محمد بن ابي الحسن: وجدته بخط ابي،أي خط ابي علي القالي (ت٣٥٦هـ/ ٩٦٦م)، فقيل ان نسخة القاضي التي كتبها بخطه هي اشد النسخ تصحيفا ، وخطأ وتبديلا فكتب الى الحكم المستنصر رقعة فيها:

جزى الله الخليل عنا
بأفضل ما جزى فهو الجازي
وما خطأ الخليل سوى المغيلي
وعضروطين في ربض الطراز
فصار القوم زرية كل زار
وسخريا وهزأة كل هاز

فدخلوا على المستنصر فقال : اما القاضي فقد هجاكم، وناولنا الرقعة بخط يده[43].

وكان محمد بن عبد الله بن محمد بن مسلمة التجيبي، صاحب بطليموس المعروف بالأفطس، كثير الادب جم المعرفة ، محبا لأهل العلم وجمّاعة للكتب وذا خزانة عظيمة لم يكن لملوك الاندلس من يفوقه في ادب ومعرفة[44].كما كان صاعد بن الحسن الربعي (ت٤١٧هـ/١٠٢٦م)عالما باللغة وشاعرا من شعراء المنصور بن ابي عامر صاحب الاندلس، فولاه عبد العزيز بن يوسف خزانة كتبه، وهنا عرفت خزائن الاندلس ، مثل خزانة بن يوسف وخزانة جامع القرويين[45]. وكذلك كان لسليمان بن موسى بن سالم الحميري الكلاعي(ت ٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م) من اهل بلنسية خزانة كتب فيها الاصول العتيقة والدواوين النفيسة التي تعمدت فيها اسمعة الاعلام الى ذلك من الفهارس والبرنامجات[46] ومن اشهر خزائن الكتب في دمشق في العصور المتأخرة خزانة الملك الظاهر بيبرس وخزانة الكتب العمومية وخزانة المدرسة العُمرية الشيخية التي بالصالحية ، وكان فيهاما لا يوجد بغيرها[47].

إتلاف الكتب

ثمة اكثر من طريقة لإبعاد الكتب عن التداول بين الناس، تخلصا من آثارها ،منها دفنها ،وهذه تعد من اولى الطرق التي استخدمت في العصر الجاهلي اذ يقال ان النعمان ملك الحيرة امر فنسخت له اشعار العرب في طنوج ، ثم دفنها في قصره الابيض، فلما كان المختار بن ابي عبيد الثقفي إحتفرها [48]؛ والدفن والحرق يغير محتوياتها بطريقة ما، ويعمل على نسيانها ، ويسهم في اسكات الاصوات الحرة التي تهتم بالمعرفة في محتواها الانساني؛ وكان لتجار الكتب وسائل عديدة في التحريف والاساءة، والاغواء بشرائها، وتزييف الخطوط من اجل اشاعة افكار جديدة، حتى اصبح لهذا الميدان مزيفون محترفون في التضليل والتكسب ، فقد روي انه خلّف لمحمد ابن محمد بن علي المصري الحنفي امام مدرسة

صرغتمش، وهو تاجر كتب (ت ٨٦٤هـ/ ١٤٥٩م) من الكتب زيادة على اربعة آلاف مجلد ، ووجد له فيها كذب كثير، قلّ ان وجد كتاب غريب الا نسبه بخطه الى امام جليل وانه فن جميل، فتسفر العاقبة عن انه كذب وربما كتب انه بخط مصنفه، وجيء بكتاب ناقص من اوله وآخره وقد كتب عليه انه مناسبات القرآن العظيم لابن حزم ؛ فاذا هو مختصر من كتاب القاضي ابي بكر الباقلاني في الكلام على مشكل بعض آياته، فلا هو لابن حزم ولا في المناسبات ، وهو يكثر مما كتب عليه، وربما كان الكتاب مخروما فيأتي الى موضع الخرم فيعقبه بأن يكتب في الورقة التي بعدها النص كله من الورقة التي يتفق ان تكون بعدها ثم يجلده فيخفى ولا يظهر الا عند المطالعة وله من المخازي ما يفوق الوصف[٢٩].

وقد اشار الجاحظ بوقت مبكر الى اساليب التزوير والعبث بالكتب طلبا للمال حين كان يعمل وراقا ، كقوله:وربما ألفت الكتاب الذي هو دونه في معانيه والفاظه، فأترجمه باسم غيري، واحيله الى من تقدمني عصره، مثل ابن المقفع والخليل واسلمه صاحب بيت الحكمة يحيى بن خالد والعتابي ومن اشبه هؤلاء، من مؤلفي الكتب. فيأتيني اولئك القوم بأعيانهم الطاعنون على الكتاب الذي كان احكم من هذا الكتاب لاستنساخ هذا الكتاب وقراءته عليّ ويكتبونه بخطوطهم ويصيرونه اماما يقتدون به، ويتدارسونه بينهم ويتأدبون به، ويستعملون الفاظه ومعانيه في كتبهم وخطاباتهم،ويروونه عنّي لغيرهم من طلاب ذلك الجنس . فثبت لهم به رياسة يأتمُّ بهم قوم فيه لأنه باسمي ولم ينسب الى تأليفي[٣٠].

وقد تعرضت خزائن الكتب الى التلف ، وربما الى الاستحواذ بطرق شتى، فقد كانت خزانة كتب الدولة الفاطمية بمصر من اعظم الخزائن واكثرها جمعا للكتب النفيسة من جميع العلوم، ولم تزل على ذلك الى ان انقرضت دولتهم بموت الخليفة الفاطمي العاضد آخر خلفائهم ، فاستولى السلطان صلاح الدين الايوبي على مملكتهم ، فاشترى القاضي الفاضل اكثر كتب هذه الخزانة ووقفها بمدرسته الفاضلية بدرب ملوخيا بالقاهرة، فبقيت الى ان استولت عليها الايدي[٣١]. وفي سنة ٥٧٩هـ/ ١١٨٣م دخل السلطان الناصر مدينة آمد فوجد فيها خزانة كتب الف الف مجلد واربعين الف مجلد فوهبها كلها للقاضي الفاضل فانتخب منها حمل سبعين حمارا.[٣٢]

وطال هذا الأمر خزائن الكتب الخاصة ايضا، ففي سنة ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م أخرج ما كان عند الشيخ تقي الدين بن تيمية بعد وفاته من الكتب والاوراق والدواة والقلم...وغيرها، وحملت كتبه الى خزانة الكتب العادلية [نسبة الى العادل الايوبي] الكبرى[٣٣].

وشمل الاستحواذ على الكتب اتلافها بطرق شتى كالدفن والحرق، فقد روي عن الامام احمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) انه قال: لا اعلم لدفن الكتب معنى[94]؛ وكان ممن دفن كتبه عبدالله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي[95]. فقد شكلت ظاهرة احراق الكتب والتخلص منها في الحرب والسلم طريقة لافتة للنظر ، تشير الى تراجع الوعي والاهتمام بالعلم والثقافة، وكان بمحلة الكرخ خزانة كتب وقفها ابو نصر سابور بن اردشير وزير بهاء الدولة بن عضد الدولة البويهي، ولم يكن في الدنيا احسن منها، وكانت كلها مخطوطة بخطوط الائمة المعتبرة واصولهم المحددة، واحترقت مع ما احترق من محال الكرخ عند ورود طغرل بك اول ملوك السلجوقية الى بغداد سنة ٤٤٧هـ/١٠٥٢م[96]. وفي الحروب الصليبية احترقت خزانة كتب اسامة بن منقذ (ت ٥٨٤هـ/ ١١٨٨م).فكانت اربعة آلاف مجلد، واحرقت اربع مائة ألف مجلد من خزانة كتب مراغة في فتنة غازان سنة ٦٩٩هـ/ ١٢٩٩م[97]، كما احرقت كتب ابن حزم الاندلسي (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) بعد ان زهد بالوزارة والمال، وجعل رتبة العلم فوق كل رتبة؛ فقال:

وان تحرقوا القرطاس لا تحرقوا الذي
تضمنه القرطاس بل هو في صدري
يسير معي حيث استقلت ركائبي
وينزل ان نزلت ويدفن في قبري
دعوني من احراق رق وكاغد
وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
والآ فعودوا في المكاتب بدأة
فكم دون ما تبغون لله من ستر[98]

و تعرضت سنة ٦٥٦هـ/١٢٥٨م خزائن الكتب في بغداد بعد الاجتياح المغولي الى نكسة خطيرة حينما استولى المحتلون على دور الخلافة وذخائرها على ما لا يبلغه الوصف ، ولا يحصره الضبط والعد فالقيت كتب العلم التي كانت بخزائنهم جميعا في دجلة [99]. ما يشير الى عظم الخسارة الفادحة التي المت بالعلم. وكان احراق الكتب وسيلة من وسائل التخلص من آثارها ومحتوياتها الفكرية والدينية، او دفعا لما تحتوي عليه اساءة للمقدسات والمؤسسات السياسية، فقد منع المسلمون استعمال الكافر او ائتمانه على الامة، واعزازه بعد ان اذله، حتى جرى((حرق الكتب العجيبة وغيرها))[100]. فأصبحت عملية احراق الكتب ظاهرة لدى العرب المسلمين، حتى روي عن عبدالرزاق بن همام انه كان يتشيع ويفرط في التشيع ، وكان رجلا تعجبه الاخبار، وكان زيد بن المبارك لزمه ،فاكثر عنه، ثم أحرق كتبه ولزم محمد بن ثور [101]. في اشارة الى ان الإحراق كان يطال الفكر المخالف او المناهض في عصره، بينما أحرق بعض الادباء كتبه نتيجة

هزة نفسية او فكرية يتعرض لها، حتى ان البحتري (ت ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) دعا حين حضرته الوفاة بكتاب جمع فيه كل شيء قاله في الهجاء، فأمر بإحراقه[٦٢].بينما كان اتهام ابي حيان التوحيدي (ت نحو ٤٠٠هـ/١٠٠٩م) بالزندقة والانحلال والضلالة والالحاد، سببا في إحراق كتبه [٦٣]، واحرقت كتب ابن لهيعة لأنه كان يكتب من كل من جاء اليه بشيء قرأه عليه حتى لو وضع احد حديثا.[٦٤]

اما الشيخ ابو جعفر ،محمد بن الحسن بن علي الطوسي(ت نحو ٤٦٠هـ/١٠٦٨م) ،فقيه الشيعة الذي اخذ عن النعمان وطبقته ،فله مصنفات كثيرة في الكلام على مذهب الامامية وجمع تفسير القرآن وأملى الاحاديث في مجلسه وحدث عن المفيدوهلال الحفار وغيرهما، فقد روى عنه ابنه الحسن وغيره وقال عنه ابن النجار مؤرخ بغداد: احرقت كتبه عدة نوب بمحضر من الناس في رحبة جامع النصر، واستتر هو خوفا على نفسه بسبب ما ظهر من انتقاص السلف حتى مات بمشهد علي في المحرم من سنة ٤٦٠هـ/١٠٦٨م ، وقيل في السنة التي بعدها. وقيل انه كان ينتمي الى مذهب الشافعي ، وله تفسير (مجمع البيان لعلوم القرآن)، واختصر تفسير (الكشاف) للزمخشري، فسماه (جوامع الجوامع) ، فابتدأ به سنة ٥٤٢هـ/١١٤٧م ، ثم احرقت كتبه عدة نوب بمحضر من الناس[٦٦].

وشغف بعض الناس بكتب(احياء علوم الدين) لابي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١٢م)، فاظهر بعض الباحثين عيوبه ،وكتبها له، واصلح ما يصلح اسقاطه، وزوده ما يصلح ان يزاد، واحترق كتاب (الاحياء) في المغرب مرتين.[٦٧]

اما الركن عبد السلام بن عبدالوهاب بن الشيخ القدوة عبدالقادر الجيلي(ت ٦١١هـ/١٢١٤م) فقد روى عن جده ،ولكنه وصف بانه ((كان مذموم السيرة منجما يدخل في فلسفة الاوائل فأحرقت كتبه علانية ببغداد(...) قرأ على ابيه ودرس بمدرسة جده، ثم احضرت كتبه واعيدت المدرستان اليه ثم ولي استيفاء الضرائب والمكوس فظهر منه ظلم كثير فاعتقل بعد قليل، ثم اطلق فكان له سماع عن جده)).[٧٠]

من هنا يقترن احراق الكتب بالخوف من الافكار التي تحويها ، وان الخوف كان حالة بارزة في التعامل مع العلماء جميعا خصوصا الذين هم من ذوي الجرأة والقوة والاستقلال في الرأي والتفكير.

المحو والتزوير

الحك في اللغة ،ازالة الكتابة والتلاعب بالنص ، وكان الامر شائعا حين كانت الكتابة على الجلود ،

فلما تولى هارون الرشيد الخلافة(١٩٣هـ/٨٠٩م) وكثر الورق وفشا عمله بين الناس امر ان لا يكتب الناس الا في الكاغدلان الجلود ونحوها تقبل المحو والاعادة ، فتقبل التزوير بخلاف الورق ، فإنه متى محي منه فسد وان كشط ظهر كشطه وانتشرت الكتابة بالورق الى سائر الاقطار من قرب او بعد، واستمر الناس على ذلك الى الآن.[٧٠] وقد اتهم غير واحد بالحك والمحو والكشط ، بما يخالف الشائع ويثير الريبة في صدق ما تحتويه بعض التصانيف ، كما حصل في اسم ابي العباس هارون بن الجندي قاضي الغوطة ، فوجد كشط ابي العباس وهارون يغلب الظن انه مكتوب فيها ابن مكتوب.[٧١]

وقيل عن الاشرف بن الاعز انه كان كثير من الناس يكذبونه في زعمه، وشوهدت نسخة من مسند الترمذي، وقد بيعت بعد موته وهي بخط بعض المغاربة، وفي آخرها تسميع يتضمن سماعه لكتاب علي الكروخي، ذكر كاتبه انه بخط الكروخي، وهو مزوّر بغير شك، فإنه ذكر تاريخ التسميع، وحين تُصفحت الاجزاء من النسخة ، تبين تاريخ كتابة النسخة وقد كشط في مواضع عدة واصلح واظهر في النسخة انها كتبت بعد طبقة السماع التي شاهدها وعزاها أنها بخط الكروخي.[٧٢]

يشير المحو الى خوف المتلقي من التزوير في الكتاب، والى متغيرات لا تخدم من يفعله، لان ذلك يؤلب عليه سخط العلماء، ويبعد تراثه عن المصداقية، ويصمه بالتزوير ،فقد وصف ابو نصر محمد بن يحيى بن هبة الله قاضي الغراف (ت٦١٣هـ/١٢١٦م) بالتزوير ، حتى قيل انه زوّر اسمه في طبقة سماع المقامات عن جده ، وذكر انه كشط اسم رجل من طبقة سماع علي بن ابي طالب الكتاني بالاحاديث الطوال للتنوخي والحق اسمه فيها، وكان له طريقة مذمومة في الشهادة.[٧٣]

اما ابراهيم بن محمود، المعروف بابن الخير الحنبلي (ت ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م) فقد روى الكتب وطال عمره ،وكتب بخطه كثيرا من الكتب المطولة، وقال عنه ابن النجار: كتبت عنه شيئا يسيرا على ضعف فيه وذلك اني رأيت جزءا بيده فيه طرق قراءات ادعى يحيى الاواني الضرير انه قرأ بها على عمر بن ظفر المغالي، الا ان اسم الاواني في جميعها مكتوب على كشط خطا ظاهرا بينا فاعلمه انها باطلة مختلقة.[٧٤]

وهكذا اصبح المحو والحك والكشط جزءا من اساليب التلاعب ، و جزءا من حساسية الخوف من الكتابة ولكنه لم يكن حالة شائعة ومن هنا تساءل احد الادباء المعاصرين عن المصير المؤلم الذي

انتهت اليه مكتبة الفاطميين العظيمة، وقد طرحت مجلداتها فوق تلة فتناهب الجند والدهماء جلودها ليعملوا منها سُروجا ونعالاً فيما استولى الدلالون على انفسها، وذابت بقيتها في خزانات المكتبات الخاصة.[٧٥]

غسل الكتب

اذا كان حرق الكتب وكشطها وغسلها يشكل جزءا من الموقف من النص او المصنَّف/الكتاب، فإن الغسل – بشكل خاص– ينبع من اشكالية العلاقة بين السلطة والكاتب، اوبين الكتابة والموقف الاخلاقي السائد؛ لهذا تعرض الكثير من العلماء والفقهاء والمؤرخين الى الاضطهاد والتطويع، وتلقى بعضهم إهانات واساليب مريرة في الايذاء والاذلال من اجل موافقة السلطان، كما في القضية التي عرفت بمحنة(خلق القرآن)، ولكن بعد تلاشي سلطان المعتزلة تصاعد التيار السلفي/ الاشعري فأرغم اتباع التيار المعتزلي على غسل كتبهم حتى تنسجم مع المعطيات الجديدة التي سادت بعد تولي المتوكل (ت ٢٤٧هـ/ ٨٦١م) لأمر الدولة العباسية، فقد اوصى شعبة بن الحجاج ابنه سعدا، بقوله: يا بني اذا انا مت فاغسل كتبي وادفنها .فلما مات غسلت كتبه ودفنها[٧٦]؛ وهذا يعني أن بعض العلماء لا يريد ان يتحمل وزر ما تتضمنه من فكر بعد موته، لأنها ربما حملت مجاملات او مواقف تنسجم مع الواقع السياسي اوانها تليق لزمنه وليس لزمن آخر غيره لذا يرون ضرورة التخلص منها.

وكان ابو سليمان داود بن نصير الطائي العابد المتصوف من اهل الكوفة ، من الفقهاء وممن كان يجالس الامام ابا حنيفة ، رحمهما الله ،قد عزم على العبادة ،فجرّب نفسه على السكوت ،وكان يحضر المجلس وهم يخوضون وهو لا ينطق ، فلما اتى عليه سنة وعلم ان يصبر انه لا يتكلم في العلم غرّق كتبه في الفرات ولزم العبادة، وقد ورث عشرين دينارا، انفقها في عشرين سنة، ثم مات ولم يأخذ من السلطان عطية ولا قبل من الاخوان هدية[٧٧]؛ وكانت التوبة سبب غسله لكتبه ، وشعوره بانه قد تخلى عن ماضيه وما فيه من الادران، فمال الى الزهد والتقشف في الحياة ،مظهرا ومخبرا. ويروى ان المتصوف ابا بكر الشبلي (ت٣٢٤هـ/ ٩٤٦م) غسل كتبه بالماء، وكان يقول: نعم الدليل انتم ، ولكن اشتغالي بالدليل بعد الوصول الى المدلول.[٧٨]

هذا ما كان من غسلهم لكتبهم طواعية، اما من تدخل في غسلها ، لأسباب عديدة بعضها يتعلق بفكر الكاتب ، فقد اتهم ابو العلاء المعري (ت٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م) بالإلحاد، وادعى خازن

دار الكتب برباط المأمونية انه غسل كتاب المعري (الغايات والفصول في تمجيد الله والمواعظ) بسبب معارضته القرآن[٧٩].اما الزمخشري محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٤م) فأول ما صنف كتابه (الكشاف) في تفسير القرآن ، وكان معتزليا ، فبدأه بقوله:

(الحمد لله الذي خلق القرآن) فنفرت قلوب اهل السنة منه وهجروه ، وجرى ذكر هذا التفسير في مجلس عون الدين زهير الوزير ، فقال: عليّ به ، فاحضره بخط المصنف، وهو واقف بمشهد ابي حنيفة فقال الوزير لمن حضر من العلماء: ما تقولون في هذا؟ فاتفقوا على غسل الكتاب. وقيل : اقشطوه واكتبوا في موضعه: الحمد لله الذي انزل القرآن [٨٠]. وفي رواية اخرى: انه غيّره بقوله: (الحمد لله الذي جعل القرآن)، فجعل عندهم بمعنى خلق ، قال بعضهم : ان هذا اصلاح الناس لا اصلاح المصنف [٨١].

وغسل ابو اسحاق ابراهيم بن عثمان بن محمد الغزي الكلبي اكثر شعره وتركه، قيل له في ذلك، فقال:

قالوا : هجرت الشعر، قلت: ضرورة
باب البواعث والداعي مغلقٌ
خَبت البلاد فلا كريمَ يُرتجى
منه النوال ولا مليحَ يُعشقُ
ومن العجائب ان لا يشترى
ويخان فيه مع الكساد ويسرق[٨٢]

وغسل ديوانه حين مرض عاصم بن علي بن الحسن بن محمد بن علي بن عاصم بن مهران، ابو الحسن العصامي [٨٣]؛ وهذا يشير الى ان غسل الشعر كان اشبه بتوبة من قول كلام لا ينسجم مع الاخلاق الدينية وربما السياسية ،ووصى عبدالله ابن اسعد المقري عند موته بغسل كتبه، فغسلت[٨٤].

واشتغل عبدالله الصوفي الحنفي (ت ٨٩٦هـ/ ١٤٩١م) بالعلوم اول مرة، وسكن القسطنطينية ، ثم غلبت عليه داعية الترك، فقصد حرق كتبه او اغراقها لما كان فيه هذا ،فاذا دخل عليه فقير، وقال: بع الكتب وتصدق بثمنها الا هذا الكتاب فانه يهمك، فاذا هو كتاب فيه رسائل المشايخ ، ففعل وذهب الى سمرقند وخدم العرف بالله خواجة عبدالله السمرقندي.[٨٥]

وكان ابن حزم الاندلسي قد تعرض للمضايقات كما ذكرنا سابقا، حين قام عليه ابو الوليد الباجي وغيره، فأخرج من بلده، بسبب مذهبه الظاهري، وجرى له ما هو مشهور من غسل كتبه، لجرأته وتسرعه ومناصرته لمذهب اصحاب الاشعري، حتى انه غسل كتبه القديمة واشهد على نفسه بالرجوع عنها.[٨٦]

وفي سنة ٤٦٥هـ/ ١٠٧٣م كانت توبة ابي الوفاء بن عقيل ،علي بن محمد بن الفضل، وكان قرأ على ابن الفراء ،وبرع وكان فيه ذكاء وجرأة فقصد ابن الوليد المعتزلي سرا وقرأ عليه علم الكلام ومذهب الاعتزال ومذهب الاوائل واعتل فاودع كتبه وقال:ان انا مت فاحرقوها بعدي، فوقع المودع فرأى فيها تعظيم المعتزلة والترحم على الحلاج واشياء تخالف الدين، وانه لا يجوز ان يكون ذلك على وجه التحنن والتعطف والشفقة والتنزيه وما اشبه ، فحملت الكتب الى ابن ابي موسى امام الحنابلة، فطلبوه ليقتلوه فهرب الى الحرم الخليفتي (حرم دار الخلافة) وشرع في استسلال شتائم الحنابلة فاستتب له ذلك واستتيب واخذ خطه واشهد عليه واقر في الديوان بما كتبه على نفسه وانصلحت حاله، واودع كتبه عندابي موسى، فسلمها فغسلها، وقيل: انه لم يغسلها، وظهرت بعد موته، وكتب بخطه:

بسم الله الرحمن الرحيم ، يقول علي بن عقيل ابن محمد: انني أبرأ الى الله من مذهب المبتدعة، الاعتزال وغيره ، ومن صحبة اربابه ، وتعظيم اصحابه، والترحم على اسلافهم، والتكثر بأخلاقهم، وماكنت علقته، ووعد بخطي من مذاهبي ، فانا بريء منه ،تائب الى الله تعالى من كتبه وانه لا يحل كتابته ولا قراءته ولا اعتقاده، واني أغلقت سبل الليل في جملة ذلك ، وان قوما قالوا: هم اجسامهم سود، وقلت: الصحيح ما سمعته من الشيخ ابي علي بن الوليد، وانه قال: هو هدم ولا يسمى جسيما ولا شيئا اصلا. واعتقدت انا ذلك ، وانا تائب الى الله تعالى منه.

واعتقدت في الحلاج انه من اهل الدين والزهد والكرامات وصنفت في ذلك (جزءا) ونصرته فيه، وانا تائب الى الله منه، وانه قتل بإجماع فقهاء المسلمين ، واصابوا في ذلك واخطأ هو ،ومع ذلك فإنني استغفر الله تعالى منه واتوب اليه من مخالفة المبتدعة ومكاثرتهم ، والتعظيم لهم ؛ فان ذلك كله حرام ولا يحل لمسلم فعله لقول النبي ،صلى الله عليه وسلم:(من عظّم صاحب بدعة ، فقد اعان على هدم الاسلام).وقد كان الشريف ابو جعفر ومن معه من الشيوخ الاتباع سادتي واخواني، حرسهم الله تعالى ،مصيبين في الانكار عليّ لما شاهدوه في الكتب التي ابرأ الى الله تعالى منها، وهي بخطي وانني مخطئ غير مصيب ومتى حفظ عليّ ما ينافي هذا الخط وهو الاقرار فلإمام المسلمين مكافأتي على ذلك بما يوجبه الشرع من ردع العلم على ذلك غير مجبر ولا مكره، وباطني وظاهري في ذلك سواء. قال الله تعالى : ((ومن عاد فينتقم منه والله

عزيز ذو انتقام)) [ســـورة المائدة/٩٥] . كتب في يوم الاربعاء عاشر المحرم ســنة خمس وســتين واربعمائة.(٨٧)

اما هياس، محمد بـن ثروان بـن ســلطان ابن حسان، المولــود في الموصل سنة ٥٨٧ هـ /١١٩١م فقــد كانت مهنته الحــياكة ، ثم مال الى الشعر واحبه، وصحب ادباء وقته من اهل الموصل ونزل بأربــل واقــام بــرهة، فلما رأى لؤم الزمان وكساد سوق القريض غسل ديوانه، واعتنى بحفظ الحكايات والملح والمحاضرات وتواريخ الناس، ثم رحل الى الشــام ومدح العزير غياث الدين، فأجازه وجعلــه احــد شعراء دولتــه وقرر لــه جراية ثم اســتمر على ذلك مع صلاح الدين الايوبــي في تلك الجراية بعد ان التقاه.(٨٨)

الخاتمة

لقد اصبحت الكتابة مسؤولية خطيرة تقع تبعاتها على عاتق الكاتب، لا يمكــن لــه فيهــا مخالفــة السلطان او فقهاء عصره، او قــادة المجتمع الذي صار يميل الى سياسة التجهيل والتخويف؛ لذا كانت رحلة الكتابــة مســكونة بــالخوف من الافعى ،ثم اصبح القلم هو الافعى التي تلسع صاحبها وتلســع غيره ، ولهذا بدأ التعامل معها بريبة، وبقي العلماء في حيرة من امرهم، ومنهم اسماء مهمة في عالم الفكر والفقه والادب.

لقد ابرز المؤرخون ما تعرضت له حرية التعبــير من ضغوط تجاوزت على حرية العيش الكريم ،فقد تعرضت بغداد الى الاجتياحات الكثيرة، كان اشدها الاحتلال المغولي لها سنة ٦٥٦هـ /١٢٥٨م، كما وصف ذلك ابن شاكر الكتبي(ت ٧٦٤هـ/١٣٦٦م) وكيف وضع السيف في اهل بغداد وبقــي اربــعين يوما في قتل ونهب واســر وعقوبــة على الاموال ..الخ.(٨٩) فما عادت الكتب تجدي نفعا، حــتى انهم كــانوا يبتاعون بأثمانها النفيسة الاطعمة.(٩٠) وهذا ما يشــير الى خراب الحــياة الثقــافية ، و انهيار الحركة العلمية في بغداد بــعد ان كانت قبــلة العلم والعلماء.

الهوامش والمصادر

١ - لسان العرب، ابن منظور، تصنيف يوسف خياط، دار لسان العرب(بيروت ،د.ت)، مادة (كتب).

٢ - الشفاهية والكتابية، أونج، ترجمة حسن البنا عزالدين،مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة(الكويت، ١٩٩٤م)،ص٥٥ .

٣ - نفسه،ص٦٢ .

٤ - الكلام والموت، مصطفى صفوان، ترجمة مصطفى حجازي، المنظمة العربية للترجمة/ مركز دراسات الوحدة العربية(بيروت،٢٠٠٨م)،ص١٥٦ .

٥ -الابهام في شعر الحداثة، عبد الرحمن محمد القعود، عالم المعرفة (الكويت،٢٠٠٢م)،ص٢١٣ .

٦ - الشفاهية والكتابية،ص١٧٩ .

٧ - الاساطير والاحلام والاسرار، ميرسيا إلياد، ترجمة حسيب كاسوحة ، وزارة الثقافة (دمشق،٢٠٠٤ م)،ص٣٠٦ .

٨ - نفسه،ص٣٤٤ .

٩ - الكلام والموت،ص١٤٩ .

١٠ - ينابيع اللغة الاولى، مقدمة الى الادب العربي منذ اقدم عصوره حتى حقبة الحيرة التأسيسية، سعيد الغانمي، المجمع الثقافي (ابوظبي،٢٠٠٩م)،ص٩١ .

١١ - الحيوان ، الجاحظ، تح عبدالسلام هارون، مط البابي الحلبي (القاهرة،١٩٣٨م)،١/٦٨-٦٩؛ ينابيع اللغة الاولى، ص٩٢ .

١٢ - الاعلاق النفيسة، ابن رستة، مط بريل(ليدن، ١٨٩٢م)،ص١٩٢ .

١٣ - لسان العرب، مادة(أمم).

١٤ - تاريخ الطبري، تح محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف (القاهرة، د.ت)،٣/٣٧٥ .

١٥ - شرح القصائد السبع الطوال، ابو بكر الانباري، تح عبد السلام هارون ، دار المعارف ، ط٤ (القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)،ص٥٢٨ .

١٦ - معجم البلدان، ياقوت الحموي، دار احياء التراث العربي(بيروت ،د.ت)،٢/٦٧ .

١٧ - ديوان عبيد بن الابرص، تح تشارلس ليال ،تقديم كرم البستاني، دار صادر /دار بيروت (بيروت ،١٣٨٤

هـ/١٩٦٤م): ص٦٥.

١٨ - حماسة ابي تمام، تح عبدالمنعم احمد صالح، دار الرشيد/ وزارة الثقافة والاعلام (بغداد ،١٩٨٠ م):ص٢٠٤.

١٩ - الشعر والشعراء: ابن قتيبة، مراجعة محمد يوسف نجم، دار الثقافة،ط٤ (بيروت، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م):١/ ١٣٨.

٢٠ - ينظر: الشعر والشعراء:١/١١٧-١١٨؛ لسان العرب: مادة (صحف).

٢١ - شرح القصائد السبع : ص١١٧.

٢٢ - لسان العرب: مادة(صحف).

٢٣ - فتح الباري: ابن حجر، تح محب الدين ، دار المعرفة (بيروت، د.ت): ٤/ ٢٨ - ٥/ ٢٩.

٢٤ - تاج العروس: الزبيدي، دار صادر (بيروت ،د.ت): مادة (دلف).

٢٥ - تاريخ اليعقوبي ، تح محمد صادق بحر العلوم، المكتبة الحيدرية ومطبعته(النجف ،١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤ م): ٢/٢٥.

٢٦ - ينظر: صحيح مسلم ، تح محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي(بيروت، د.ت): الحديث رقم (٢٤٩٣)؛ مسند أحمد، مؤسسة قرطبة بمصر(د.م، د.ت): الحديث رقم (١١١٠٠) و(١١١٠٢).

٢٧ - الحيوان: ٤/ ٢٥٤.

٢٨ - خطط الشام :محمد كرد علي، مط الترقي (دمشق، ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م):٦/ ١٨٩.

٢٩ - الفهرست: ابن النديم الوراق، مكتبة المعرفة(بيروت ، د.ت) :ص٣٨٢.

٣٠ - تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية (بيروت ، د. ت): ١٠/ ٣٣٨؛ هدية العارفين: اسماعيل باشا البغدادي (بغداد ،د.ت): ٩/ ٢.

٣١ - الفهرست: ص ٦-١١-١٦٩-١٧٤-١٩٣.

٣٢ - البداية والنهاية: ابن كثير، مكتبة المعارف(بيروت ، د.ت): ١٣/ ٦.

٣٣ - فهرس الهارس: عبد الحي الكتاني، تح احسان عباس دار العربي الاسلامي (بيروت ، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٢م) ٢/ ٩١٥.

٣٤ - القصد الارشد: ابن مفلح ، تح عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الرشد (الرياض ، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠ م): ٢/ ١٣٠.

٣٥ - التكملة لوفيات النقلة: المنذري ، تح بشار عواد معروف ، مؤسسة الرسالة (بيروت ،١٤٠١هـ/ ١٩٨١م) ٢/ ٣١؛ تاريخ دمشق: ابن عساكر، دار الفكر (بيروت ١٩٩٥م): ٥٤/ ٤٠٠.

٣٦ - البداية والنهاية: ١٢/ ٤٢؛ كشف الظنون: حاجي خليفة ، دار الكتب العلمية (بيروت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م) ١/ ٦٨٣.

٣٧ - التدوين في اخبار قزوين: عبدالكريم القزويني،

تــــح عزيـــز الله العطـــاري، دار الكتـــب العلميـــة م): ٣/ ١٠٥.

٣٨ - البداية والنهاية: ١٣/ ٧٢.

٣٩ - مواهب الجليل: محمد المغربي، دار الفكر، ط٢ (بيروت، ١٣٩٨هـ): ٦/ ٢٩.

٤٠ - تاريخ دمشق: ٤/ ٤٣.

٤١ - الفلاكة والمفلوكون : الدلجي، مكتبة الاندلس/ مط الآداب(النجف، ١٣٨٥هـ): ص ١٢٢؛ وفيات الاعيان: ابن خلكان، تح احسان عباس، دار صادر (بيروت، د.ت): ٦/ ١٣٩.

٤٢ - صبح الاعشى في صناعة الإنشاء: القلقشندي، دار الكتب العلمية (بيروت د.ت): ١/ ٥٣٧.

٤٣ - جذوة المقتبس: الحميدي، تح محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة، ١٩٦٦م): ص١٨.

٤٤ - التكملة لكتاب الصلة : القضاعي ، تح عبد السلام الهراس ، دار الفكر (بيروت ، ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥م) ١/ ٣١٥.

٤٥ - لسان الميزان: ابن حجر، مؤسسة الاعلمي (بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م): ٣/ ١٦١؛ الذخيرة في محاسن الجزيرة: ابن بسام، تح احسان عباس، دار الثقافة (بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م): ١/ ١٦- ١٧-١٩.

٤٦ - التكملة لكتاب الصلة: ٤/ ١٠٠-١٠٣.

٤٧ - المدخل الى كتاب الاكليل : ابن حمدويه ، تح فؤاد عبد المنعم احمد، دار الدعوة (الاسكندرية د.ت): ص ٤٢٤، ٤٤٨-٤٤٩-٤٥٦-٤٧١-٤٧٣.

٤٨ - الاصمعيات :الاصمعي،تح احمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ،دار المعارف ط ٤ (القاهرة،د.ت): ١٨٥؛ الخصائص : ابن جني ، تح محمد علي النجار ، ط٥ (القاهرة ١٣٧٤هـ/١٩٥٥م) : ١/ ٣٨٨.

٤٩ - عنوان العنوان او المعجم الصغير : ابراهيم البقاعي ، تح حسن حبشي ، مط دار الكتب والوثائق القومية (القاهرة ،٢٠٠٣م): ص ٣٢٢- ٣٢٣.

٥٠ - فلسفة الجد والهزل : الجاحظ ، مراجعة الشيخ محمد علي الزعبي، دار الشؤون الثقافية العامة(بيروت، ١٩٨٩م): ص ١٥١-١٥٢.

٥١ - صبح الاعشى: ١/ ٥٣٧.

٥٢ - البداية والنهاية: ١٢/ ٣١٣.

٥٣ - نفسه: ١٤/ ١٣٤.

٥٤ - تقييد العلم: الخطيب البغدادي، دار احياء السنة النبوية(د.م، د.ت): ص٦٣.

٥٥ - الانساب :السمعاني ، تح عمر عبدالله البارودي، دار الكتب العلمية/ دار الجنان ، ط١ (بيروت ، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م) : ٢/ ٣٨٦.

٥٦ - معجم البلدان: ١/ ٥٣٤.

٥٧ - خطط الشام: ٦/ ٩٨.

٥٨ - معجم الادباء: ياقوت الحموي، تح مرجليوث

(بيروت د.ت):١٢/ ٢٥٢-٢٥٣؛ نفح الطيب: التلمساني ، تح احسان عباس (بيروت ،١٣٨٨هـ):٣/ ١٩٢.

٥٩ - مقدمة ابن خلدون ، دار القلم، ط٥ (بيروت ، د. ت):ص٣٣٨.

٦٠ - اقتضاء السراط المستقيم مخالفة اصحاب الجحيم: ابن تيمية، تح محمد حامد الفقي، مط السنة المحمدية ، ط٢ (القاهرة،١٣٦٩هـ): ص١٢٨.

٦١ - معجم البلدان:٣/ ٤٢٩.

٦٢ - الاغاني: ابو الفرج الاصفهاني، دار الثقافة(بيروت ، د.ت):٢١/ ٣٩.

٦٣ - ينظر: ميزان الاعتدال : الذهبي، دار الكتب العلمية (بيروت،١٩٩٥م):٧/ ٣٥٩؛ سير اعلام النبلاء: الذهبي مؤسسة الرسالة (بيروت، ١٩٨٣-١٩٨٤م) :١٧/ ١١٩-١٧٦/١٨؛ معجم الادباء:٢٦/١٥.

٦٤ - تهذيب التهذيب: ابن حجر، دار الفكر (بيروت ،١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م):٥/ ٣٣١.

٦٥ - لسان الميزان:٥/ ١٣٥.

٦٦ - كشف الظنون:١/ ٤٥٢.

٦٧ - مرآة الزمان: سبط ابن الجوزي، مخ مكتبة السلطان احمد الثالث باستانبول، برقم(٣/ ٢٩٠٧):ج ١٣ ورقة ١٧٦.

٦٨ - لسان الميزان: ٤/ ١٥؛ تذكرة الحفاظ: الذهبي، دار الكتب العلمية(بيروت د.ت): ٤/ ١٣٤٦.

٦٩ - السرد والكتاب: محمد خضير ، كتاب دبي الثقافي، ع٣٦(دبي ،مايو ٢٠١٠م):ص١٣٩.

٧٠ - صبح الاعشى: القلقشندي، وزارة الثقافة ،تح عبد القادر زكار(دمشق،١٩٨١م):٢/ ٥١٥-٥١٦.

٧١ - توضيح المشتبه : القيسي ، تح محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة (بيروت، ١٩٩٣م) : ٢/ ٤٧١-٤٧٢.

٧٢ - بغية الطلب في تاريخ حلب: ابن ابي جرادة، تح سهيل زكار، دار الفكر(دمشق، د.ت): ٤/ ١٧٨٦.

٧٣ - تكملة الاكمال : البغدادي ، تح عبد القيوم عبد رب النبي ، جامعة ام القرى (مكة المكرمة ، ١٤١٠هـ) : ٤/ ٤١٦.

٧٤ - الوافي بالوفيات: الصفدي، تح س. ديدرينغ (فيسبادن/ المانيا،١٤١١م/ ١٩٩١م):٦/ ٢٩.

٧٥ - السرد والكتاب:ص١٣٥-١٣٦.

٧٦ - تقييد العلم: ص٦٢.

٧٧ - الانساب: ٤/ ١٠٦.

٧٨ - تفسير حقي ، ٣/ ٣٠٨. عن موقع: WWW.atafsir.com.

٧٩ - الفصول والغايات ، المعري ، مركز الموسوعات العلمية / المكتب التجاري للطباعة والنشر (بيروت ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٨م): المقدمة/ ص٢.

٨٠ - مرآة الزمان: ١٣/ ورقة ٢٧٨ مخ.

٨١ - وفيات الاعيان:٥/ ١٧٠.

٨٢ ـ مرآة الزمان:١٣/١٣٨ مخ.

٨٣ ـ نفسه:١٣/ ١٠٩ مخ.

٨٤ ـ معجم البلدان:١٠٦/٢ .

٨٥ ـ شذرات الذهب: ابن العماد الحنبلي، تح عبد القادر محمد الأرناؤوط دار ابـــن كثير (دمشـــق ،١٤٠٦هـ) : ٣٥٨/٧.

٨٦ ـ طبقات الشافعية الكبرى: السبكي ،تح محمود محمد الطناحـــي وعبـــد الفتاح محمد الحلو ،هجر للطبـــاعة والنشـــر ،ط٢ (د.م،١٤١٣هـ):٩/١ ؛ عمدة القـــاري ، شـرح صحيح البخاري: العيني، دار احياء التراث العربي (بيروت ،د.ت):٥٩/١١.

٨٧ ـ مرآة الزمان:١٣/الورقتان ٨ـ٩ مخ.

٨٨ ـ قـــلائد الجمان : ابـــن الشـــعار ،تح كامل ســـلمان الجبـــوري، دار الكتب العلمية (بـــيروت،٢٠٠٥ م): ق ١١٨/٦.

٨٩ ـ عيون التواريخ: ابـــن شـــاكر الكتبي، تح فيصل الســـامر ونبـــيلة عبـــدالمنعم ،وزارة الثقـــافة والاعلام(بغداد، ١٩٨٠م):١٣٥/٢٠ .

٩٠ ـ الحوادث الجامعة: ابـــن الفوطي، تح مهدي النجم، دار الكتب العلمية(بيروت،٢٠٠٢م):ص٢٣٧ .

الشعر العربي والذاكرة المعمارية في الأندلس

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٤

دي. أف. روغلس
ترجمة: فضيلة يزل جبر
وزارة الثقافة-دار الشؤون الثقافية



في ميثولوجيا العمارة الاسلامية توصف القصور على نحو بــارز أكثر من أي نوع من انواع البناء الأخرى. لأنها منذ العصر العباسي، حتى الوقت الحاضر تنطوي على عالم نصف خفي يروي قصصا عن فخامة البلاط متبلةً بالمؤامرات السياسية ومغامرات العشق والغرام. ومع ذلك، لم تكن هذه القصور مكشوفة تماما لزوار البلاط ، لكنها كانت بــاذخة الترف عادة على نحو مبالغ فيه ، كما كانت تحتوي على تفاصيل مبالغ فيها بعيدة عن الحقائق التاريخية.

تتقاسم القصور العباسية فــي بغداد وسامراء تراثا يمتد عبر زمن طويل يتحدث عن القصور الاسطورية فمن قصر شيرين الفارسي الاســطوري الذي بُني من أجل اجمل امــرأة ، الى قصر سليمان الذي بني بالرخام الملون واعمدة الكريستال، كانت سقوف، هذه القصور، مرصعة بالجواهر الثمينة وارضيتها معبدة باحجار الفيروز. يرافقها تفاصيل وصفية عن كل بناء خرافي، تغني مثــل هذا البحث عن الموقع المُستلهم ، والبحث عن مواد غنية جدا من اطراف الارض الاربعة وقصة المعمار البارع الذي قتل كي لا يقوم ببناء قصر أفضل من هذا القصر (يقصد قصر العاشق في سامراء ــ المترجم) لملك آخرفي العصر الاسلامي كان قصرالمقتدر الذي حــكم في بــداية القرن العاشر الهجري تحديدا في سامراء وقــصر خمارويه بن طولون في قطاي في مصر، من بــين القصور الأخرى، كان يقال انهما كانا يحتويان على مقصورات وحدائق رائعة مزينة بطواويس متبخترة وشذروانات جميلة وجذوع نخــل مكسوة بالذهب. كانت لهذه المشيدات حكاياتها تخبرعن تأسيسهاعلى وفق اوامرمن السلطة ومواقع بنيت بــالهام إلهي او بامرالقضاء والقدروبمواد ذات جودة عالية وصناع وحرفيين مهرة تم جمعهم من مختلف اصقاع العالم.

اســتفاد الامويون في قرطبــة من النموذج العباسي اثناء مرحلة الانتقالية والتجريبــية الفنية خلال القرنين التاسع، والعاشر تحديدا. كانت الحكايات الاسطورية تمثل أداة من الادوات العباسية لتعزيز هيبة القصر، فاستخدمها عبد الرحمن الثالث الملقب " بالناصر" أيضا ، بدقة للغرض نفسه. إذ تم بــناء قصر مدينة الزهراء بعد سنوات قليلة من حصول " عبد الرحــمن الداخل " على لقــب خليفة . وكان من المفترض اصدار امر البناء مــن قبل الخليفة الذي استخدم صناعا وحرفيين مهرة من المناطق القريبــة والبعيدة ، كما استخدم أجود مواد البناء وقد جلبها من القسطنطينية وقرطاج واماكن اخرى من شبــه الجزيرة الآيبرية. على الرغم من ذلك لم تكن مدينة القصر الأولى التي بنيت من قبــل الحــاكم الاموي الاسباني، فمدينة الزهراء كانت الأولى في منحها وصفا معماريا مفصلا ، وقد تم اغناؤه بحكايات خيالية رائعة عن انشائها الذي كان من اجل حبيبة الخليفة، و(شكل مدينة الزهراء بالتأكيد ابــتكره المؤرخون الذي جاءوا في وقت متأخر). فقد استعار عبد الرحمن ومجايلوه النموذج العباسي لبناء قصور شبه اسطورية كي يمنحوا القصر هالة من الغموض وشأنه شأن الخلفاء العباسيين جعل الوصول اليها صعبا حتى ان معظم السكان لم يروا منها ســوى سطحها الخارجي، او من المناطق المنخفضة التي

كانت خلالها تنفذ نشاطات الخدمة وزراعة المحاصيل الزراعية. وبعيدا عن الأسرة والعبيد الشخصيين، لم يسمح لسوى الارستقراطيين والضيوف المنتخبين من القرطبيين دخول منطقة النخبة في القصر، والضيوف لا يطلعون الا على قاعات الاستقبال والحدائق

تشبه مدينة الزهراء القصور العباسية في سامراء إذ لم تعش سوى وقت قصير. فقد بناها عبد الرحمن الثالث، في ٩٣٦ هـ، وقدم لها اطارا معماريا يليق به وبدوره الجديد كخليفة ، كان بناء مدينة القصر في مكان منعزل عن قرطبة لا يحيط بها سوى المناظر الخضراء، التي تروى من مياه الجبال، وتزرع حولهاالحدائق والبساتين بمختلف الاشجار والنباتات كما ان الخليفة اختار مكان بنائها على سلسلة من المدرجات مجتزئا لهاالجانب الجنوبي من جبل منحدر كان مستوى ارتفاعه ستين مترا عن أدنى نقطة منه. وقد اتخذت العمائر في اعلى مستوى من الجبل مكانا يستفاد منه لرؤية المناظر التي تقع على سفحه ، حيث حدائق القصر واريج الزهور وقنوات الماء والبرك وما فوقها وما تحتها والمناظر الطبيعية الخلابة المزروعة في سهل النهر. كان هذا البناء نموذجا لطراز الاصل الجديد، لكنه اصبح طرازا عتيقا عندما استحوذعلى السلطة حاجب المنصور الذي اصبح وصيا على الخليفة هشام وهو لا يزال طفلا صغيرا، إذ قام بإقصائه من كل شيء وابقاه خليفة بالاسم فقط، فبنى لنفسه مدينة - قصرا تشبه مدينة الزهراء واغدق على بنائها المال بسخاء وزرع حدائقها ومنحها اسم مدينة الزهراء ايضا، وأنشأها في الجانب الآخر من قرطبة في ٩٧٨ هـ.

في ٤، تشرين الاول، عام ١٠١٠ هـ، اندلعت الحرب الاهلية نتيجة الصراع على الخلافة بين احفاد الخليفة المنصور وخلفاء بني امية الشرعيين وقد استعر الخلاف حتى اصبح على اشده نتيجة التطرف العرقي والاجتماعي بين البرابرة الجدد من شمال افريقيا والقدامى الذين أنشأوا المجتمع القرطبي . استخدمت مدينة الزهراء كمقرات للمتمردين وقد نهبت واحرقت وقتل أهلها. ومعظم القصور الجميلة والضياع المحيطة بقرطبة تم تدميرها في ذلك الوقت ايضا، وانهارت المدينة من الداخل، على نفسها.

بعد سقوط الامويين، اصبحت الأندلس ذات نظام مستقل ذاتياوبقيت على هذه الحال خلال حكم الطوائف إلا ان البرابرة المرابطين من المغرب قدموا الى شبه الجزيرة بذوقهم الفظ عند نهاية القرن الحادي عشر، لكن الأندلس لم تنفتح هذه المرة للتأثيرات الخارجية بسهولة ، حتى حلول

القرن الثاني عشر ، فضلاً عن ذلك، لم تقم المملكة بعد ما مر عليها من احداث في اقـامة انواع العمائر والفنون الزخرفية الجديدة، عندها ظهرت حقيقة ان قصر الحمراء، كان يعكس الذوق الناصري والمريني في تلك الحقبةالتي كانت توضح بشكل كبير مفهوما قائما سابقا عن القصر الملكي . على أي حـال ، لم يُصدر هذا النوع من العمارة الى البلاد الاسـلامية التي تقع وراء غرب البحر الابيض المتوسط بـل بقيَ ظاهرة آيبرية ومغربية مستقلة بذاتها.

كان التطور المعماري متزمتا، في تشبهه بأسلوب الخطاب الشعري عن العمارة الذي كان مستكينا ومفعما بالحنين الى الماضي لأن الأندلس كانت احدى البلدان القليلة التي ضاعت بسبب الغزاة من غير المسلمين (صقلية نموذج متميز آخر) ، اكتسبـت قصورها مكانة اسطورية ليس كونها تناسخا لقلاع ماضية ، بـل كونها اماكن لتأمل الامجاد الغابـرة. فليس هناك قـصر يثير التأمل في الماضي أكثر من مدينة الزهراء ، إذ انها اصبحت بعد خرابـها مكانا للطيور والوحوش البرية . وقـد رثى ابن حـيان القصور الاموية التي اصبحت في النهاية مجرد محجر يأخذ منها من يريد احجار البناء: تحطمت كل هياكل بنائها.وسُحب النحاس من الابواب وحديد الانابـيب وتم نهب مواد البـناء الأخرى . مع كل هذا الخراب طوي السجاد العالمي الفاخر وتشوه جمال الفردوس الارضي.

في القرن الحادي عشر، تم بيع مواد البناء من القصور الأموية وأخذها الى إشبـيلية وغرناطة والمغرب، وفي غضون القرن الثاني عشر، يقـول الادريسي ان مدينة الزهراء اصبحت اطلالاً بحـالة سيئة كانت على حافة الزوال والتلاشي كليا. واصبح القصر ليس مكانا يجب الحفاظ عليه، بل مكانا تأخذ منه مواد البناء الثمينة ليعاد استخدامها في بـناء قصور أخرى.

استمر استخدام مدينة الزهراء كمقلع للحجارة في خلال ما تبقى من الحقبة الاسلامية من آثار .آنذاك وبعد غزو فرديناند ملك قشتالة لقرطبة في ١٢٣٦، نسيت هوية الموقع تدريجيا. في ١٤٠٨ تم التخلي عن اساساتها الى رهبان سان جيرنيمو الذين قاموا بازالة احجارها والرخام بشكل منظم ليستخدم في بناء دير لهم على تل يقع أعلى منها. عند حلول القـرن السادس عشر، تم نسيان الاصول الاسلامية لمدينة قرطبة؛وبدلا من ذلك، كان يُعتقد أنها اساس لكنيسة كولونا باتريشيا الرومانية التي اسسها مارسيلو.

على الرغم من اسم وهوية المكان العربـية ، خبت جذوة شهرته تحت حكم المسيحيين، وذكرى مدينة الزهراء كان يحييها الشعراء والمؤرخون في

الاندلس زمنا طويلا حتى بعد ان ظهرت الحشائش في فجوات رصفات بلاطها وفي شقوق جدرانها المتداعية. ان الظروف المأساوية لسقوط مدينة الزهراء ابعدتها عن عالمها الجميل الذي كان يتصف سابقا بالابهة والعظمة الى عالم اسطوري حقا فيه عزز خيال الانسان الواسع التلقائية في عمارتها وتألق سكانها . والمفارقة ، ان اطلال قصورها اكتسبت مكانة رفيعة كأثر أكثر مما اكتسبته كمكان لعرش الخلافة. في هذه المناسبة، نقول ان الذاكرة اقوى في كثير من الاحيان من الواقع لأنها تحرك الخيال : فالآثار تبقينا نفكر فيما كانت عليه هذه المدينة ، وتسمح لنا باسترجاع ذاكرتنا لاعادة بناء المكان كما كان اوكما يجب ان يكون.بقيت آثار مدينة الزهراء قرونا عدة شاهدا على فخامة العصر الذهبي الاموي مستحضرة زمنا كانت فيه المملكة موحدة في ظل حكم خليفة واحد.

حتى في انهيارها وتدهورها البطيء ، بقيت ذكرى مدينة الزهراء حية في القصور الجديدة التي بنيت بعدها في صقلية وطليطلة ومالقا والميريا وغرناطة. ولم تُنس آثارها على الرغم من التخلي عنها وهجرها . كانت تُزار في الحقيقة كثيرا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر،وكان الزائرون غالبا يدونون ملاحظاتهم عن الخراب الذي يشاهدونه فيها. بقيت مدينة الزهراء أثرا شاخصا شاهدا على فخامة عمارة خالدة لسلالة غابرة وتدهورها التدريجي كان يلهم الشعر الذي يصف خواء قاعاتها ومأساة أفول نجمها واضمحلال زمانها. هناك كتابات عديدة عن رحلات الى الموقع جرت في القرن الحادي عشر. إذ كان احد زائريها ابن زيدون الذي عاد من نفي فرضه على نفسه ذاتيا بعد الحرب الأهلية ، وقد وارى نفسه في قاعات القصر حيث تُزهر الزنابق البيضاء وتتبرعم الازهار الحمراء. ومن هناك أخذ يطلق قصائده لاسترحام حبيبته ولادة بنت المستكفي في قرطبة ، مذكرا إياها بلقاءاتهما السابقة في حدائق الزهراء عندما كان" المنظر مفرحا والارض مشرقة بالندى" وابن زيدون لا يجد سوى الصد والخذلان من حبيبته المتقلبة المزاج والعاطفة ، فالندى كان يسقط عليه كـ "دموع متلألئة".

كان هناك زائر أقل يأسا منه ؛ " المعتمد " حاكم الطوائف الذي حكم صقلية في منتصف القرن الحادي عشر . قام المعتمد ورجال بلاطه يوما بزيارة الى القصر بينما كانوا يقيمون في قرطبة فكانوا يقفزون مرحا حول الاحجار الساقطة، يقهقهون بين شجيرات العليق،ويشربون النبيذ وهم يتأملون الجمال الغريب لاطلالها: "تسلقوا الى أعلى الاماكن حتى وصلوا أخيرا الى الحديقة بعد ان

تفحصوا بدقة الاثار تعاظمت رغبتهم في المشاهدة كلما استزادوا من المضي في ارجاء المكان. استقر مجلسهم في الحديقة وكان الوقت ربيعا إذ خططت الزهور البيضاء السجادوقد حفته الجداول وقنوات الماء.... وقد اشرفوا على اطلال القاعات التي تشبه أما ثكلى تنوح على الخراب ونهاية جلسات السمر المبهجة ، والآن تسرح العظايا والسحالي بين صخورها وشقوق جدرانها. لم يبق شيء، ما خلا حفرا وصخورا: مقصورات متداعية وشبابا ولى زمانه وأصابته الشيخوخة. قضوا كل الوقت في شرب أكواب النبيذ وهم يتجولون حولها يستمتعون بوقتهم تارة ويتوقفون تارة لتأمل ما جرى".

زار الموقع المسيحيون ايضا، كما هو واضح من الطلب الذي قدمه الملك ألفونسو السادس للخليفة المعتمد قدم المعتمد هدية لالفونسو كجزء من معاهدة اتفاق،لكن المعاهدة نقضت عندما قدم الفونسو طلبا يريد فيه ان يسمح لزوجته الحامل ان تزور المسجد الكبير في قرطبة وتحصل على اقامة مؤقتة في مدينة الزهراء إذ انها ترغب ان تستفيد من هواء المدينة المنعش. كما كان من بين زوار القصر ،الخليفة الموحد " يعقوب المنصور" في ١١٩٠. كانت مدينة القصر ميدانا للاثار في ذلك الوقت ، فأخذ معه فتاة ذات سمعة حسنة ومكانة اجتماعية رفيعة لتمثل سيدة قصر الزهراء التي من اجلها بنيَ القصر.

ان مشهد بقايا آثار العصر الاموي، التي سكنها سابقا الشعراء والمؤرخون انفسهم الذين كتبوا فيما بعد عن دمارها بعد الحرب التي اثارت احساسا جديدا بالقضاء والقدر ، وكأن سقوط قرطبة نشر ظلاله على خسارة الاندلس بأسرها. تكشف بقايا آثار القصور الاموية عن توجس من اشياء سيئة ستحدث وفي حالات كثيرة كانت تحفز المشاهد على رسم اخلاقيات ما يمكن ان يحدث في مجتمع ما، عندما لا تتمكن قيادته من حكمه.لهذا قال ابن حيان الذي كان قد رأى مدينة الزهراء والقصور الأخرى المحيطة بها عندما كانت قصورا للملوك: "أي عبرة للاحياء" كما كتب عن الامويين في أوج عزهم.اعاد كتاب آخرون سرد الحكايات والقصص التي تبين ان الخليفة عبد الرحمن تجاهل الانذار بحدوث انهيار وشيك لدولته.في سبيل التمثيل، ان كاتبا من القرن الثاني عشر،هو ابن غالب، يخبر حكاية عن عبد الرحمن انه في احدى الليالي وقد فارق النوم عينيه تسلق الى أعلى مكان من مدينة الزهراء. فسمع صوتا يتحدث اليه:

يا سيد القصر، المنيف الشامخ
أصغ لكلمتي تحذير مني
انت على شفا الرحيل عنها
لحفرة عرضها مقدار نخلتين

بقي المؤرخون يكتبون عقودا بل قرونا بعد

سقوط الحكم الأموي، برؤية سليمة وبصيرة وقد توصلوا الى ان سقوط قرطبة كان سببه اسراف وتبذير حكامها وهذا هو ايضا السبب الذي جعل مؤرخي العصور الوسطى يواصلون الحديث من دون كلل عن موضوع ثراء وغنى مدينة الزهراء.ان اسراف عبد الرحمن في استعمال الرخام وخشب الابنوس والذهب والفضة في مشيداته كان مصدر حيرة واندهاش مجايلية لكنها ايضا عُدت غطرسة استبدت به فاستحق معها سقوطا مأساويا وقد انذرت النبوءة بالمصير النهائي للبيت الاموي وعن خراب القصر، كتب ابن شهيد:

أسفي على دار عهدت ربوعها
وظباؤها بفنائها تتبختر
أيام كانت عينُ كل كرامة
من كل ناحية إليها تنظرُ
أيام كان الأمرُ فيها واحدا
لأميرها وأمير من يتأمرُ
أيام كانت كف كل سلامة
تسمو اليها بالسلام وتبدرُ
حزني على سرواتها ورواتها
وثقاتها وحماتها يتكرر
نفسي على آلائها وصفاتها
وبهائها وسنائها تتحسر

من منظور العقود اللاحقة، ان الشعراء والكُتاب ما زالوا يتحسرون على الماضي الذي كان يمثل عصر البراءة، تحسر الشيخ على شبابه الذي ولى وهو لم يكن يدرك ان ذلك الشباب لابد انه سيولي يوما ما، موضحين ان الامويين لم يقيموا بشكل جيد الرفاهية التي كانوا يتمتعون بها.

ان الحنين الى الاماكن التي فقدوها وتأمل القصر الذي اقفر واصبح خرابا كانت مواضيع شائعة في الشعر العربي في المرحلة المبكرة، كنوع من انواع الافكار الفنتازية الاسلامية.وقد اشار "أولغ غرابار" الى فكرة "الفخر يأتي قبل الدمار" التي تستحضرها صورة القصر المحطم لتصبح محفزا مألوفا في الرسوم الاسلامية المتأخرة على الرغم من ان حطام مدينة قرطبة في الحرب الاهلية كان التجربة المباشرة الأولى مع مثل هذه الآثار في الاندلس، وكانت تثير الذهول.

ان حطام القصور والمعابد والكنائس الرومانية والقوطية الغربية الذي واجهه المسلمون في شبه الجزيرة الآيبرية لم يُثر مثل هذا الجنون لأن الآثار الرومانية كانت تعد اساسات تم البناء عليها على نحو حرفي لكن بنظام جديد ولم يكن هناك سبب يدعو للتأسف او الحنين الى الماضي،والتحسر على زمان كانت الحياة فيه تتصف بالبساطة ، لكن الثراء كان فيها مضمونا. اما الآثار الاموية، فعلى العكس من ذلك، لم يتم اعادة بنائها، وعوضا عنه، انتهزت كل الفرص لخلق ترتيب جديد ، فجعلوا الماضي رمزا للزمن الجميل . زار محيي الدين ابن عربي مدينة

الزهراء في وقت ما عند نهاية القرن الثاني عشر، فتحركت مشاعره عند رؤية مشهد البؤس الذي اصاب مدينة الزهراء، فأنشد هذه الابيات:

قف بالطلول الدارسات بلعلع
واندب أحبّتنا بذاك البلقع
قف بالديار وناجها متعجبا
منها بحسن تلطف وتفجع
عهدي بمثلك عند بابك قاطعا
ثمر الخدود وورد روض أينع
كل الذي يرجو نوالك أمطروا
ما كان برقك خلبا إلا معي
قالت: نعم، قد كان ذاك الملتقى
في ظل أفنائي بذاك الموضع

أجبر ابن حزم على ترك قرطبة بعد الحرب الاهلية ، فاشتد عليه ألم الحنين الى المدينة التي عاش فيها وترعرع حيث كان والده يشغل منصب وزير . كان يسأل المسافرين عن أخبار قرطبة ، خصوصا عن بيوتات أهله واسرته فاخبروه ان احوالهم تدهورت ولم يعودوا من الاسر المتميزة كما كانوا في السابق بدأت صور القاعات والقصور المهجورة تحاصر ابن حزم، واصبحت عنده ذكرى مأساوية تذكره بالخراب الذي حل بقرطبة حيث كان الوقت يمر بسلام وامان وسعادة. فكانت ردة فعله حالة من اليأس العميق.

إلا ان ، تلك القصور كانت قصور نعمة وترف تزينها الايوانات التي كانت تشع كالشمس يزينها جمال جلسات السمر التي لا يعكر صفوها اي هم ، الآن لم تعد سوى بقايا اطلال يعم ارجاءها الخراب الشامل. كأنها افواه فاغرة لحيوانات برية متوحشة تعلن عدمية العالم...

((بيد انني ارى امام ناظري خراب تلك القلعة النبيلة التي عرفت فيها يوما ما نعمة الجمال والرفاهية، في جو من الاستقرار والتنظيم الصحيح نشأت وترعرعت هناك في بلاط الحكام والوزراء، وكنت محاطا بالناس من حولي ، أصبحت الآن خاوية...)).

خلو القصر من ساكنيه واهمال رياضه، اشارة مؤلمة لفخامة عصر مضى. ففي الخطاب التاريخي الحديث، كانت المناظر الطبيعية موضوعا لمناقشة المكان، ومنزلته لدى فئات المجتمع. كانت الحدائق والمناظر الطبيعية ابداعات وقتية أساسا ، واما الحدائق فكانت تموت وتعاود الحياة مع الفصول، إذ تتبرعم النباتات وتزدهر ثم تذبل ، والترتيب الكلي للحديقة يتغيير. لذا لا يمكن تنظيم العمل في الحديقة في لحظة واحدة، لأنه يستغرق زمنيا طويلا ويجب ان يعاد ترتيبها دوريا . والحديقة كأي عمل منظم، كان نموها وازدهارها وجمال تنسيقها حاضرا مسجلا في عين الناظر.

في العالم الاسلامي وفي العصور الوسطى تحديدا

كان هناك اهتمام بالغ بأدبيات الزراعة ، إذ تكشف عن درايـــة جيدة بتقلب المواسم وترتيب الحدائق ، لأن العمل فيها يعتمد اساسا على الوقت(كانوا يقيسون ويسجلون الوقت ومواسم نمو الاشــجار ورعاية النباتات وحصاد المحاصيل حسب السنة التقويمية) وبشكل مماثل كان استخدام الحدائق يعبر مجازيا عن تبديد الوقت في التصور الواقعي والخيالي العربي فمثلاً؛ سلطان فالنيسيا (من المحتمل ان يكون عبد العزيز)، بينما كان يغسل لحيته البيضاء، التفت الى نبتة خضراء، فقارن بينها وبين تلف ونحول جسمه.

لكن ابن حزم استخدم صور خراب الطبــيعة والعمران للتعبير عن حزنه لزوال جمال قرطبــة . ولكي يمعن في تأكيد حسرته وألمه ، اختار صور الاعشاب الصغيرة ليمثل بها زوال شباب الانسان الذي لا يمكن ان يعود بأي حال من الاحوال . فكتب عن حبه لفتاة في السادسة عشرة من العمر وقــد اغرم بها عندما كان يسكن مع اسرته في قرطبــة . الا ان الاضطرابات السياسية التي رافقت سقــوط الامويين، أدت الى فراره الى مدينة أخرى، الأمــر الذي تسبب في فقده الاتصال بحبيبته. وعندما رآها بعد مرور عشر سنوات تقريبا،عرفها بشكل غريب، وقد تغير حالها عن الحال السيئ الذي كانت عليه آنذاك.

((...ذابلة كانت الازهار التي كانت تتأملها العين يوما ما، وابتعدنا عنها في حيرة تماما ، لا شـــيء يبقى على حاله خطوات قليلة وتجربة الماضي تتحدث عما جرى. ..... اما النساء فإنهن اعشاب عطرية تفقد نضارتها،اذا لم يملن للمودة والحب، وهن مثل العمائر المشيدة إذا لم يعتنَ بها تسقط حطاما)).

عندما وصف ابن حزم حالة البؤس التي كانت عليها حبيبته وحزنه عند مشاهدتها، ربما كان يصف بذلك حالة قرطبة نفسها.

ان التدهور المفاجئ لقرطبة والتخلي عنها وعن قصرها كان أثرا راسخا يشهد على الانهيار السريع لاكثر الممالك استقرارا. فمدينة الزهراء شاهد على تعاقب حكم ثلاثة خلفاء من السلالة الأموية، أثر له معناه الذي يختلف بوضوح عن قصر الحمراء الذي تعاقب عليه الكثير من الحكام.ان آثار مدينةالزهراء ضاعفت احساس الاندلسيين بانقضاء الزمن، لأنها جعلتهم متيقظين بشكل ملموس لغوائل الدهر وتقلباته فالسقوف المنهارة، والجدران المتهاوية، والطرق المتصدعة كانت ترمز الى ضياع وخراب الاندلس بأسرها. فلا يوجد موقع في اسبانيا كلها يستحضر مثل ردة الفعل الرومانسية هذه والنظر الى الماضي بـــكل ارتجاعاته وذكرياته الجميلة منها والمؤلمة. انها تنبع من حالة الحنين الى الماضي لأنه زمن زال

وولى عندما كان الاسلام يحكم الأندلس الموحـدة ويهيمن على كل اراضيها الممتدة تحت حكم الزعامة المقتدرة لعبد الرحمن الداخل ومن خلفه من الحكام الامويين.

في القرنين الحادي عشر والثاني عشـر، كانت "الحرب الصليبية " المسيحية بحالة محزنة . وكان المسلمون يشـاهدون تآكل أطراف حـدود الأندلس شيئا فشيئا، وسقوط البلاد بيد المسيحيين واجبار الحكام المسلمين على ابرام معاهدات مشـينة مع اعدائهم.فمن عام١٠٥٥ وصاعدا اصبح الغزو تهديدا حقيقيا لمناطق مثل سرقسطة وطليطلة وبطليوس ، التي اصبحت اراضي مسيحية ولايوجد شـيء أكثر تهديدا من وقوع مدينة طليطلة في اسر الفونسـوا السادس عام١٠٨٥ ، لأنه يمثل سقـوط اول مملكة اسلامية بالكامل في يدالملك المسيحي، وعلى نحو يوازي سهولة الاضطراب الذي ادى الى سقـوطها ان خطرالمسيحية ارعب الخليفة"المعتمد"في صقلية و"المتوكل" في بطليوس و" عبـد الله " في غرناطة فسـعى هؤلاء الحـكام الى طلب المسـاعدة من المرابطين في المغرب الذين تمردوا على المسيحيين ثم استولوا على الأندلس.

وسرعان ما حل الموحدون محـل المرابـطين، الذين هزموا في النهاية على يد المسيحيين ولم يبق سوى مملكة بني نصر في غرناطة عند حلول القرن الثالث عشر. لقد استولى المسيحيون على الحصة الأكبر من شبـه الجزيرة ولم يعيدوها قـط . كانت فكرة "الفردوس المفقود " تتردد في الأدب العربي الذي يتداول في الغرب . في معركة اسـتجه في ١٢٣٤، قاد القائد المسـلم "أل كالاي" قـواته ضد اراغون وهو يهتف فيهم:(هل تنوون الهرب مـن الفردوس ؟). ولقرون بعدها كان المسلمون يلحقون عبارة"أعادها الله الى الاسلام" بـعد اسـماء المدن "أشبيلية وقرطبة وبلنسية" وغيرها.

كان سقوط طليطلة علامة على بداية نهاية الحكم الذاتي ، والابيات الشعرية الآتية ، ينقل فيها ابـن العسال فيها احساس المسلمين بخطورة خسـارة المدينة:

يـا أهـلَ أندلس حثوا مطيـكمُ
فمـا المُـقامُ بـها إلا مـن الغلطِ
الثوبُ ينسلُ مـن أطرافـه وأرى
ثوبَ الجزيرة منسولاً من الوسـطِ
ونحن بيـن عـدو لا يفـارقنـا
كيف الحياةُ مع الحيّاتِ في سفطِ

اشارة الى أول نجاح كبير للحرب الصليبية. على الرغم من ان الاندلسيين كانوا ينظرون الى سقوط مدينة الزهراء وسقوط قرطبة في القرن العاشر بأسى وهم يأولون سقوط احجارها انه اولى علامات سقوط

الاندلس بأكملها. لذا، عند استعادة الاحداث الماضية، والتأمل في مجرياتها يدرك المؤرخون والشعراء ان العصر الذهبي للدولة الأموية قد شارف على انتهائه بموت القادة العظام في قرطبة.

وعلى الرغم من ان الحرب الاهلية تركت مدينة الزهراء خرابا، إلا انها كانت تُزار بانتظام ويُسرق منها ما تكسر من بقايا مواد البناء الثمينة وما بقيَ بين الجدران المتساقطة ومـا يعكس فخامة الايام الخوالي لحكم الامويين. وبالنسبة لاهالي قرطبـة في السنوات اللاحقة للحرب مباشرة، كانت مدينة الزهراء مجرد بقايا تحكي قصة سقوط الخلافة، اما بالنسبة للاندلسيين في الحقبة اللاحقة فكانت تمثل الانحطاط والتدهور السياسي في الأندلس من خلال سلب الغزاة مدنها الزاهرة.

كانت مدينة الزهراء صورة منتقاة بشـكل يثير الغرابة في أكثر الاحوال، لأنها تمثل جانبا متحركا ستراتيجيا في شبه الجزيرة، لم تكن قرطبة موقـعا مهما سياسيا كطليطلة أو اشبيلية اوغرناطة، بل لأن القصر الاموي بقيَ شاخصا فيها كأنه 'عهد شـاهد' على انحلال وتفكك أواصـر الوحدة الاسـلامية — الاسبانية الذي يكشف عن سقوط المملكة، لتصبح رمزا لفقد الأندلس المسلمة لصالح المسيحية. لهذا السبب، كانت اهميتها الايديولوجية لاتساويها اهمية اي موقع آخر، حتى انها كانت تفوق اهمية الجامع الكبير في قرطبة، لأنه بمرور الوقت تحول المسجد الى كنيسة كانت أراضي الأندلس الاسلامية تتناقص سريعا وتم التخلي عن الكثير من مدنها الأخرى مع مساجدها وقصورها ونصبها الجميلة فـي الحرب الصليبية التي قادها المسيحيون على المسلمين.

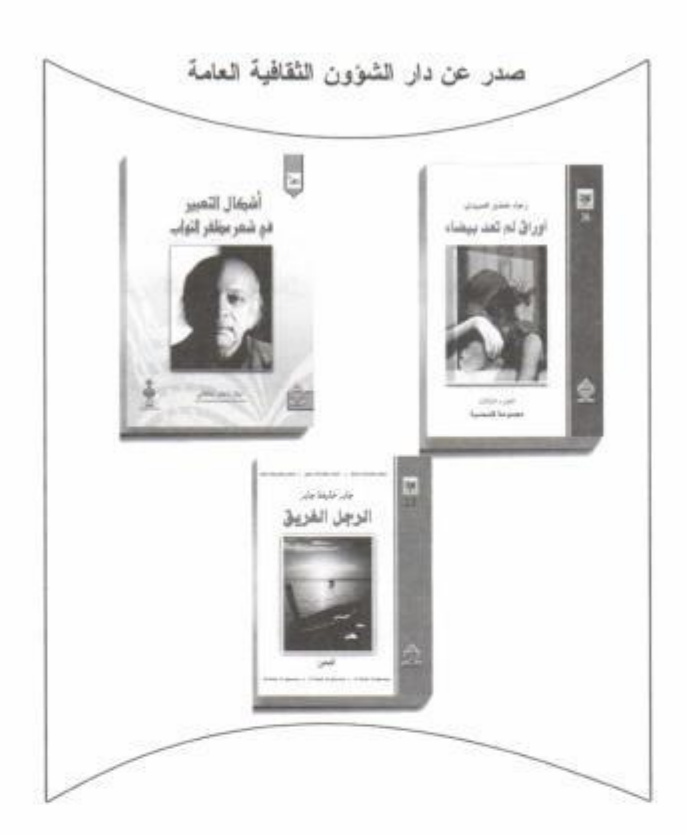
وقد تحول المسجد الكبير الى الاستخدامات المسيحية دون ان يثير اي قلق لدى المؤرخين والشعراء.وكانت مدينة الزهراء،على النقيض من ذلك،إذ انها كانت الأولى في سلسلة طويلة من المدن التي خسـرها المسلمون. خُربـت ولم يتم اعادة اعمارها قـط، كانت صفحـة بـيضاء كتب عليها انواع المعاني. واصبح واضحا ان حـظ الاندلس قـد تغير نحـو التدهور، وقد قرأ المؤرخون والشعراء التفـسـخ والانحلال من خلال موقعهاالاثري مؤولين خرابها مجازيا بخراب الأندلس بأسرها.

ومن المناسب ان نختم بحثنا بالابيات الشعرية التي انشدها الشاعر (أبو القاسم خلف بن فرج الألبـيري) الملقب بالسميسر الذي عاش في قرطبة وشأنه شأن ابن حزم فر الى مكان مجهول بعد الحرب، إذ يقول:

وقفـت بـالـزهـراء مستعبرا
معتبـرا أنـدب أشـتاتـا
فقلت يـا زهـرا ألا فـراجعي
قـالـت وهـل يرجـع مـن ماتـا

فلـم أزل أبكـي وأبكـي بهـا
هيهـات يغـني الـدمـع هيهـاتـا

لكن، حقـا، عادت مدينة الزهراء من الموت لتصبح رمزا بـارزا في الذاكرة المعمارية لشبـه الجزيرة الآيبـرية . ان قـاعات الاستقبـال فيها وحدائقـها لم تجعل منها نموذجا رمزيا للقـصور المتعاقبة فقط، بل نموذجا مثاليا للانتعاش والثراء وجلال فخامة الخلافة الحضاري الذي استمر حقبة طويلة. بعد ان تم التوقف عن تقـديمها نموذجا معماريا منظورا خلال تدميرها كانت مدينة الزهراء تمثل خلودا مؤكدا كرمز لـ "الفردوس المفقود".



الفاصلةُ القرآنية

دراسة في سبلها المغايرة وأثرُها الأسلوبي



أ.د. إياد عبد الودود الحمداني
كلية التربية للعلوم الإنسانية/جامعة ديالى

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه وبعد ...

فالبحث الموسوم بـ (الفاصلة القرآنية –دراسة في سبلها المغايرة وأثرها الأسلوبي) يفترض أن هناك خصوصية تحتاج اليها دراسة الفاصلة بوصفها بناءً صوتيا موسيقيا له أساليب مغايرة ذات تأثير أسلوبي تحتاج إلى طريقة رصد تشبه الطريقة التي تعامل فيها النقاد القدماء شكليا مع (القافية) استجابة للذائقة الجمعية الفطرية ؛ فالصوت والموسيقى يعطيان انطباعات وأحاسيس تحقق قدرا من حساب التوقع الذي تنتجه علاقة المتلقي باللغة واستئناسه بسياقها وأساليبها، وبسبب من ذلك استمدّ البحث منهجه من لقائه بالمتلقي متأثرا برؤية الناقد الغربي ريفاتير (Riffaterre) الذي يرى أن البحث الموضوعي يقتضي انطلاق التحليل الأسلوبي من الأحكام التي يرسلها القارئ النخبي.

إن اختيار الفاصلة القرآنية ودراسة سبلها المغايرة إنما هو نتيجة وتجربة في آن واحد، يحاول عندها البحث الوصول – ضمنا – إلى العلاقة بين سبل المغايرة هذه، والأنساق الصوتية ضمن حدود الفاصلة وما حولها في بعض الأحيان؛ استنادا إلى أمثلة منتقاة من القرآن الكريم.

أسأل الله أن تكون قد أعطت تصورا أوليا لرؤية جديدة يُتمنّى أن تتبعها محاولات أخر أغنى منها والله أسأل التوفيق والسداد، وأحمده على نعمه.

بؤر دلالية تظهرها سبل المغايرة في الفاصلة :

تعدّ عملية المغايرة Deviationالمتحققة في النسق الصوتي واحدةً من وسائل التحول الدلالي والتأثير المرتبطة بالشعرية Poetics؛ وقد وصف توفيق الزيدي عملية التحول الدلالي بأنها ((إحدى الطاقات المحركة للأدبية[1])) ، وأشار آخر إلى ((أن أول ما يجب الاهتمام به في المعطيات اللغوية هو "رمزية (الصوت)"* أو القيمة التعبيرية للصوت؛ ورمزية الصوت هذه شغلت الباحثين في اللغات الإنسانية، في مختلف الثقافات، منذ القديم إلى يومنا هذا))[2].

ويبدو أن هذا التحول الدلالي ارتبط باستقراء ردود أفعال المتلقين على الأثر، وكان ياوص (Yauss) يؤكد ((أن الآثار الأدبية الجيدة هي تلك التي تمني انتظار الجمهور بالخيبة))[3]، وأصبح القول إن للنصّ الإبداعي علاقة تلازمية مع المتلقي، ومن دونه لا يكون هناك (نص)، ولا يكون هناك تعبير أدبي أو إبداعي أو إعجازي على حدّ معالجات النقد العربي القديم؛ فلم تكن الفواصل في القرآن مجرّد توافق ألفاظ وأوزان، فهي بمنزلة متقدمة في التحكمّ بالصوت لجذب انتباه المتلقي نحو بؤر دالّة يمكن رصدها، منها ما جاء في قوله تعالى : (وَالطُّور (١) وَكِتَابٍ مَسْطُور (٢) فِي رَقٍّ مَنْشُور (٣) وَالْبَيْتِ الْمَعْمُور (٤) وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوع (٥) وَالْبَحْرِ الْمَسْجُور (٦) إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ (٧) مَا لَهُ مِنْ دَافِع (٨) يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا (٩) وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا (١٠) فَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (١١)) (الطور).

يلاحظ أن الآيات قصيرة لكنها تنمو بطريقة طردية على امتداد مطلع السورة ؛ إذ ابتدأت السورة بكلمة واحدة(والطور) ثم أصبحت كلمتين (وكتاب مسطور) ثم حصلت إطالة شيئا فشيئا .

وفي ذلك تهيئة منطقية لتقبّل جواب القسم: (إنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ) الذي حصل عنده عدول (Deviation) في (الروي) للتخلّص من التراكم الصوتي الذي تُظهره الفاصلة.

وقد حصلت صدمة (جواب القسم) بسبب تخييب أفق الانتظار حين تركزت توجّهات المتلقين نحو جواب القَسَم (المغاير) ، وملحقه الدلالي الذي

ارتبط بفاصلة شبيهة تؤكد حالة من التلاحم بين قوله (إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ)، وقوله: (مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ) وتسهم الفاصلة في إظهار بؤر أخر في سور مختلفة:

١ –إن إلهكم لواحد، في قــوله تعالى: (وَالصَّافَّاتِ صَفًّا(١) فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا(٢) فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا(٣) إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ(٤) رَبُّ السَّـمَوَاتِ وَالأَـرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ (٥)) (الصافات).

٢ – إنما توعدون لصادق، وإن الدين لواقــع، في قوله تعالى : (وَالذَّارِيَاتِ ذَرْوًا (١) فَالْحَامِلاتِ وِقْرًا (٢) فَالْجَارِيَاتِ يُسْرًا(٣) فَالْمُقَسِّمَاتِ أَمْرًا(٤) إِنَّمَا تُــوعَدُونَ لَصَادِقٌ(٥) وَإِنَّ الدِّيــــنَ لَـــوَاقِعٌ)(٦) (الذاريات).

٣ – كلُّ نفس بما كسبتْ رهينة، في قــوله تعالى : (كَلاَّ وَالْقَمَرِ (٣٢) وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ (٣٣) وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ(٣٤) إِنَّهَا لإِحْــدَى الْكُبَرِ (٣٥) نَذِيــرًا لِلْبَشَرِ (٣٦) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَــأَخَّرَ (٣٧) كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَــبَتْ رَهِينَةٌ (٣٨) إِلاَّ أَصْحَابَ الْيَمِيــنِ (٣٩))(المدثر).

يُلاحظ أن للإيقاع شبه المنتظم، والفاصلة المتكررة أثرا واضحا في إكساب التراكيب مكانةً متميّزة، إذ تمثل هذه البؤر توقفا شكليا ومضمونيا، ويبــدو أن هذا الاستقطاب (الموسيقي الدلالي) هو الذي جعل الكثير من الآيات تجري على ألســنة الناس على سبيل الاستعارة التمثيلية[٥].

٤ – إنّما توعدون لواقـــع في قـــــوله تعالى: (وَالْمُرْسَلاتِ عُرْفًــا (١) فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًــا (٢) وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا (٣) فَالْفَارِقَاتِ فَرْقًا (٤) فَالْمُلْقِيَاتِ ذِكْرًا(٥)عُذْرًاأَوْنُذْرًا(٦) إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ (٧) فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ (٨) وَإِذَا الـسَّمَاءُ فُرِجَتْ (٩) وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ (١٠) وَإِذَا الرُّسُـلُ أُقِّتَتْ (١١) لأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ (١٢) لِيَوْمِ الْفَصْلِ (١٣) وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ (١٤)) (المرسلات).

يُلاحظ أن هذه البؤرة قد حوصرت بمستويين إيقاعيين : الأول مثّلتهُ الآيات الستّ من الســورة حين حصل التدفّق المقطعي عبر فواصل هذه الآيات المتأثرة بالإيقاع شبه المنتظم،والثاني مثّلتهُ الآيات التالية لقوله : (إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ)، إذ تظهر بؤرٌ جديدة عُبّر عنها بـــ (يوم الفصل)، وقد أفادت من العدول . وهي ترتبط بعلاقة تواز دلالية؛ إذ إن يوم الفصل يمثل كناية عن يوم القيامة، والفصل –هنا– مأخوذ من صورة رعوية لها علاقة بسكين الجزّار ودقّته، ((عندما يضع السكين في المفصل من دون استعمال الفأس بحيث يفلّ العظم من العظم))[٦].

وإذا ما نقلنا هذه الرؤية إلى سبيل التمثيل فإن الجامع سيكون مرتبطا بوعد الله ودقــته ومن هنا تتحقق العلاقــة. العلاقــة بــين البــؤرتين: (إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَاقِعٌ) (يَوْمُ الْفَصْلِ).

أنساق صوتية مرتبطة بالفاصلة:

في سورة العاديات يُلاحظ تتابع العرض في المشهد المهيمن الذي تمثّله الخيل الموصوفة في سياق توالي الأقسام الذي يعدّ خصيصة أسلوبية في لغة القرآن؛ فتستهل سور الصافات والذاريات، والطور، والمرسلات، والنازعات والفجر، والشمس، والليل، والتين بالأقسام؛ يقول تعالى: (وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا (١) فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا (٢) فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا (٣) فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعًا (٤) فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا (٥) إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (٦) وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ (٧) وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (٨)) (العاديات).

يُلاحظ هنا أن تتابع العرض وتسلسله قد ظهر بشكل تصاعدي يجعل انتباه المتلقي يتكثف عند قوله: (فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا) حين قُطع تتابع الحدث، وانفتح أفق الخيال بعد هذا الاقتحام المباغت، وليُعرض لنا المقسم عليه في قوله تعالى: (إِنَّ الإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ (٦) وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ (٧) وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (٨)).

وفي سورة القارعة يسهم الصوت في انطباعات المتلقي حين يظهر الانتظام المقطعي في قوله: (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ) الذي يتناسب مع سياق ثقل الموازين: (فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (٦) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (٧)) (القارعة).

ويتلاشى هذا الانتظام في قوله: (فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ) ليتناسب مع سياق خفة الموازين: (وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ (٨) فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (٩) وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَهْ (١٠) نَارٌ حَامِيَةٌ (١١)) (القارعة).

إن زيادة هاء السكت في الفاصلة العاشرة الملحقة بياء المتكلم في قوله: (ما هيه)، تعالقت مع مشهد وصف حال الكافرين في جهنّم في سورة الحاقة، إذ ألحقت ياء المتكلّم بكلمتيْ: (كتابي، وحسابي) مرّتين، وكذا: (مالي، وسلطاني) مرّة واحدة في المشهد الآتي:

وَانشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ (١٦) وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ (١٧) يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لا تَخْفَى مِنكُمْ خَافِيَةٌ (١٨) فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ (١٩) إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيَهْ (٢٠) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (٢١) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (٢٢) قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ (٢٣) كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الأَيَّامِ الْخَالِيَةِ (٢٤) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ (٢٧) مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ (٢٨) هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيَهْ (٢٩) خُذُوهُ فَغُلُّوهُ (٣٠) ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ (٣١) ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ (٣٢)) (الحاقة).

حدود الفاصلة في الآيات : (وَانْشَقَّتْ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَـةٌ (١٦) وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّـكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَـانِيَةٌ (١٧) يَـوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ (١٨) فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَـهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمْ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ (١٩) إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُـلاقٍ حِسَابِيَهْ (٢٠) فَهُـوَ فِي عِيـشَةٍ رَاضِيَةٍ (٢١) فِي جَنَّةٍ عَـالِيَةٍ (٢٢) قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ (٢٣) كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئـاً بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الأَيَّامِ الْخَالِيَةِ (٢٤) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِـي لَم أُوتَ كِتَـابِيَهْ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِ مَـا حِسَابِيَهْ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ (٢٧) مَـا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ (٢٨) هَلَكَ عَنِّـي سُلْطَانِيَهْ (٢٩)) متوازيـة ومنتظمة في سياق مشـهد أخـروي تختلـط فيه الفاصلـة المنزاحة بـالوصل مـع صاحبـاتهـا، فالفواصل: (فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمْ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ (١٩) إِنِّي ظَنَنـتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيَهْ (٢٠) فَهُوَ فِي عِيشَـةٍ رَاضِيَةٍ(٢١) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (٢٢) قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ(٢٣) كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئـاً بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الأَيَّامِ الْخَالِيَةِ(٢٤) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَـانَتْ الْقَاضِيَةَ (٢٧) مَا أَغْنَى عَنِّي مَالِيَهْ (٢٨) هَلَكَ عَنِّـي سُلْطَانِيَهْ (٢٩)) أُلحقتْ بها هاء السكت، ولا يخفى أن للحاقها بـياء المتكلم ((تأثيرا عظيما في الفصاحة، ووقـعا لطيفا على مجرى السمع))[٣].

ويمكن تأشير حدود الفاصلة* (البانية) وتوصيفات بنيتها في الجدول الآتي :

رقم الاية	حدود الفاصلة	حركة الحرف الذي سبق التأسيس (أس)	حرف التأسيس	الدخيل	حركة الدخيل (الإشباع)	الروي	حركة الروي (المجرى)	الوصل على وفق الأداء
١٦	واهية	الفتحة	ا	هـ	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
١٧	ثـ /مانية	الفتحة	ا	ن	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
١٨	خافية	الفتحة	ا	ف	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
١٩	كـ/تابيه	الفتحة	ا	ب	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
٢٠	حـ/سابيه	الفتحة	ا	ب	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
٢١	راضية	الفتحة	ا	ض	الكسرة	ي	الفتحة	هـ

٢٢	عالية	الفتحة	١	ل	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
٢٣	دانية	الفتحة	١	ن	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
٢٤	خالية	الفتحة	١	ل	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
٢٥	كـ/تابيه	الفتحة	١	ب	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
٢٦	حـ/سابيه	الفتحة	١	ب	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
٢٧	الـ/قاضية	الفتحة	١	ض	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
٢٨	ماليه	الفتحة	١	ل	الكسرة	ي	الفتحة	هـ
٢٩	سل/طانيه	الفتحة	١	ن	الكسرة	ي	الفتحة	هـ

وكل ما ظهر في الفاصلة القرآنية مطابـق للنظم الفطرية في الذائقـة الجمعية، وللوصف الصوتي العربي لبنية القافية في الشعر، وقد تعدّى القـرآن هذه الحدود في التزامه عند الفواصل المنزاحة التي مثّلتها الآيـات : (١٩، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩)، فظهر بين ألف التأسيس والروي حـرف متحـرك (الدخيل) مثّلَتْهُ (البـاء (مكررة)، فالضاد، فاللام، فالنون، فاللام، فالبـاء (مكررة)، فالضاد، فاللام، فالنون) في المشهد الذي نقـوم بدراسـته، وعند انزياح الفاصلة في الآيتين : (١٩، ٢٠) ينبثق نسق الصوت (الدّخيل) الذي التزم فيه بطريقـة عجيبـة ومدهشة حقّقَتْ نمطا من التوازي أنتجه هذا الصوت *(الدّخيل) :

الجدول الأول

رقم الآية	١٩	٢٠	٢١	٢٢	٢٣
حدود الفاصلة	كـ/ تابيه	حـ / سابيه	راضية	عالية	دانية
الدخيل	ب	ب	ض	ل	ن

*الجدول المقابـل الذي يُظهر التوازي في الصوت (الدّخيل)

رقم الآية	٢٥	٢٦	٢٧	٢٨	٢٩
حدود الفاصلة	كـ/ تابيه	حـ/ سابيه	قاضية	ماليه	سلـ/طانيه
الدخيل	ب	ب	ض	ل	ن

وهذا التوازي الصوتي يرتبط أيضا بالمقابـلة في المفهوم البلاغي بين من يُؤتَى كتابه بيمينه في

الآيات التي مثلها الجدول الأول، ومن يُؤتى كتابه بشماله في الآيات التي مثلها الجدول المقابل، وينزاح الصوت عند انطلاق الأمر الربّاني في الآيات الآتية :

خُذُوهُ فَغُلُّوهُ (٣٠) ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ (٣١) ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ (٣٢)) (الحاقة).

ويبدو واضحا العدول في نسق التوازي (الأول) الذي أشرنا إليه نحو نسق صوتي/دلالي جديد تغيّرت على إثره بنية الفاصلة، وظهر (الالتفات) ليحصل التوجّه نحو أحد أركان (البنية الإبداعية) وهو التلقي.

تدفّق الصوت وانسيابه في فواصل سورة الرحمن:

تفيد الفاصلة في سورة الرحمن بشكل واضح من ظاهرة التدفّق والانسياب في الصوت، فضلا عن الدور الذي يقوم به التكرار (على مستوى العبارة) في قوله تعالى : (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)، إذ إنها بمنزلة اللازمة الموسيقية التي تسهم في شدّ المتلقي ؛ لأنها تخيّب أفق انتظاره فتعيد على إثر ذلك قدرته على التركيز والإفادة من المعاني السياقية المتولّدة، ويشير الزركشي[*] إلى ما يُعرف بتعدّد المتعلّق في سياق حديثه عن أغراض التكرار، فيذكر قوله تعالى : (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)، ويقول إنّها وإنْ تعدّدتْ فكل منها متعلق بما قبله.

ولو رصدنا التتابع الزمني لظهور اللازمة المشار إليها لوجدنا أنّها توظّف عنصر المغايرة على مستويين :

الأول : عدد الآيات السابقة للازمة (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)، إذ إنها تحاول تكوين نسق إيهامي، يُخيّب على إثره أفق انتظار المتلقي.

الثاني : طول كلّ آية، وبخاصة عند تقاطع الفاصلة المرتبطة باللازمة المتكررة : (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)، مع الفواصل الأخرى على الرغم من وجود نسق التوازي المقطعي، ويلاحظ أن الفاصلة تؤدي دورها عند الآية (١٣) وما يليها :

وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ (١٢) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (١٣) خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ (١٤) وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ (١٥) فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (١٦)) (الرحمن)

وأفادت الفاصلة في سورة الرحمن من آلية (Mechanism) التثنية في اللغة العربية، ويظهر ذلك بوضوح من ارتباط أغلب الفواصل بالتثنية القياسية التي تستند إلى الألف والنون، كما هو موضّح في الجدول الآتي :

الكلمة	رقم الآية	الكلمة	رقم الآية	الكلمة	رقم الآية	الكلمة	رقم الآية
يسجدان	٦	تكذبان	١٣	تكذبان	١٦	تكذبان	١٨
يلتقيان	١٩	يبغيان	٢٠	تكذبان	٢١	تكذبان	٢٣
تكذبان	٢٥	تكذبان	٢٨	تكذبان	٣٠	الثقلان	٣١
تكذبان	٣٢	تكذبان	٣٤	تنتصران	٣٥	تكذبان	٣٦
تكذبان	٣٨	تكذبان	٤٠	تكذبان	٤٢	تكذبان	٤٥
جنتان	٤٦	تكذبان	٤٧	تكذبان	٤٩	تجريان	٥٠
تكذبان	٥١	زوجان	٥٢	تكذبان	٥٣	تكذبان	٥٥
تكذبان	٥٧	تكذبان	٥٩	تكذبان	٦١	جنتان	٦٢
تكذبان	٦٣	مدهامتان	٦٤	تكذبان	٦٥	نضاختان	٦٦
تكذبان	٦٧	تكذبان	٦٩	تكذبان	٧١	تكذبان	٧٣
تكذبان	٧٥	تكذبان	٧٧				

وورد المثنى مجرورا في الفاصلة (١٧ـ) عند قوله : (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ)، ويمكننا القول إن النظر في ((سورة الرحمن يفضي إلى القول بأن التثنية هي القوة التي تهيمن على مظاهر التعبير في السورة))[٩].

ويبدو أن الاستناد إلى الألف والنون أو الياء والنون في التثنية القياسية التي تُظهرها الفاصلة ذو علاقة بالنسق الصوتي والوضوح السمعي (Sonority) فصوت النون يمتلك قدرة على الإنشاء والتطريب، فقد ألحقت الذائقة العربية صوت النون بالقوافي المطلقة مستبدلة الإطلاق بصوت النون، ويسمّي النحويّون[١٠] هذا النوع من التنوين بـ (تنوين الترنّم)، ويذكرون أنه يجيء بدلا من الألف في القوافي المطلقة، ويمثلون له بقول الشاعر :

أقلي اللوم – عاذل – والعتابنْ

وقولي – إن أصبت – لقد أصابنْ

وتحقق النون في الفاصلة – بارتباطها مع صوت المدّ (الألف)– وضوحا سمعيا في سورة الرحمن، حتى في سياقات العدول في الفاصلة وتغيّر الروي يظهر رويّـا ذا وضـوح سمعي أيضـا ، كمـا في الآيتين :

خَلَقَ الإِنسَانَ مِـنْ صَلْصَالٍ كَـالْفَخَّارِ (١٤) وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ (١٥).

فقد ظهر صوت الرّاء بوصفه رويا مسبوقا بالمدّ، وعدول الفاصلة في الآيتين السابقتين وجّه المتلقي لإعطـاء خصوصية لإبداع الله فـي خلـق الإنس والجنّ ، وأصوات المدّ تمتـاز ((بقـوة وضوح السمعي عن بقية الأصوات، لأنّها تحتوي أكثر من ثلاث حزم صوتية، كما أن هناك أصواتا تمتاز بقوة وضوحها السمعي منها /I ər ən əm/ إلاّ أنّها أقـل مـن أصوات اللين في قوّة وضوحـها لذلك يلعب التركيب الفيزيائي للصوت دورا كبـيرا في إظهار الألفاظ وتنبيه السامع لها))[١١] إلى درجة أن السامع يتوهّم بالتثنية حتى في سياقـات الإفراد أو الجمع تماشيا مع أجواء (التخييل) التي ينتجها التصوير، ولم يكن سبب التوهّم التأثير الصوتي وحده، وإنّما استناد السـورة كلّها إلى الاثنينيّات بوسـائل عدّة اعتماد العطف لتحقيق الترابط الاثنيني[١٢]، كما في قوله : ((الشمس والقمر، النجم والشجر، الحـبّ ذو العصف والريحـان، ربّ المشرقـين وربّ المغربـين، اللؤلـؤ والمرجـان، الجن والإنس، نار ونحـاس، النواصي والأقـدام، الياقـوت والمرجان ...)).

تأثير السكت في مبنى الفاصلة :

يمكن أن تقـوم الفاصلة بـدور تصويري[١٣] مكتسب من الأداء القـرآني، يمكن الكشـف عن شيء من ملامحه في قوله تعالى :

كَلاَّ إِذَا بَلَغَتْ التَّرَاقِيَ (٢٦) وَقِيـلَ مَنْ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ(٢٨) وَالْتَفَّتْ السَّاقُ بِالسَّاقِ(٢٩) إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (٣٠)).

ففي الـوقت الـذي ترتسم فيه حركة الاحتضار، تظهر الفاصلة في قوله :

(وَقِيلَ مَنْ سكتة رَاقٍ) قدرا من الإيحاء المرتبـط بذكر الموت، الذي يطبع الصورة بلحـظات تأملية تُنبئ بضرورة إحضار من يرقي المحتضر ((وكلّما كانت الصورة مرتبـطة بـذكر الموت، كانت إلى التصويرية أنزع))[١٤]، ويحـيل ذلك على دلالة التمسك بالدنيا ولكن السياق سرعان ما يحيل على ضرورة الانتقال إلى الآخرة :

وَالْتَفَّتْ السَّـاقُ بِـالسَّاقِ (٢٩) إِلَى رَبِّـكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (٣٠)

لقـد لوحـظ أنّ الفاصلة أدّت دورا لتهيئة ذهن

المتلقي لاستقبال هاتين الإحالتين الدلاليتين، وارتبطت الفاصلة أيضا بالجناس(المذيّل) بين(الساق والمساق)،وهذا النوع من الجناس يمتلك قدرة على الاندماج مع ما يهيئه التصوير القرآني من منجزٍ أسلوبي ترتسم عنده حركة الاحتضار المقترنة بذكر الموت.

الخاتمة:

أشرتُ في المقدمة إلى أن دراسة سبل المغايرة وتأثيرها في المتلقي إنما هي نتيجة وتجربة في آن واحد؛ فلولا الإشارة إلى العلاقة بين سبل المغايرة والمتلقي ما كان لموضوع البحث وجود.

لقد قامت الفاصلة في القرآن بدور دلالي وتصويري لما أظهرتهُ من تفاعل بين الصوت ونمط التلقي، وكشف البحث عن وجود قدرة صوتية تصويرية تؤديها سبل المغاير في الفاصلة القرآنية فهي تُظهر بؤرا دلالية في عدد من السور، ووجد أيضا أن هذه الأساليب ترتبط بالأنساق الصوتية كالذي ظهر في سور العاديات، والقارعة، والحاقة، وقد أطال البحث الوقوف عند سورة الحاقة لما اكتشفه من تواز في مبنى الفاصلة، إذ التزم الحرف (الدخيل) بنسق تتابعي من باب لزوم ما لا يلزم، وهذا أسهم في ظاهرة الاندماج بين الصوت والدلالة زيادة على ما تبع ذلك من عدول Deviation شديد عند انطلاق الأمر الرباني في الآيات ٣٠، ٣١، ٣٢ من السورة نفسها.

وكشف البحث أن لتدفّق الصوت وانسيابه ووضوحه السمعي (Sonority) في سورة الرحمن أثرا في نمط الفاصلة والعبارة المكرّرة : (فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) التي كانت بمنزلة (اللازمة الموسيقية)، إذ أسهمت في شدّ المتلقّي، لأنها تقوم بعملية تخييب لانتظاره ؛ فعند رصد التتابع الزمني لظهور هذه (اللازمة) نجدها توظّف عنصر المغايرة على مستويين:

الأول : في عدد الآيات للازمة المذكورة.

الثاني : في أطوال كل آية، وبخاصّة عند (تقاطع) الفاصلة المرتبطة باللازمة المتكررة مع الفواصل الأخرى؛ ونقصد بتقاطع الفاصلة ما يوازي مفهوم القوافي المتقاطعة.

وأفادت الفاصلة في سورة الرحمن من آلية (Mechanism) التثنية في اللغة العربية ، لا سيما التثنية القياسية المستندة إلى الألف والنون. وجد البحث أيضا أن موضع السكت في سورة القيامة :[وَقِيلَ مَنْ (سكت) رَاقٍ]ذو منجز أسلوبي وتصويري ترتسم عنده حركة الاحتضار المقترنة بذكر الموت الذي يسهم في التصويرية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الهوامش

١. مفهوم الأدبية في التراث النقدي، ١١٧.

* في الأصل (الصوتية)، وهو تصحيف طباعي.

٢. تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص) :٣٣.

٣. في مناهج الدراسات الأدبية : ٧٧؛ وينظر : الوجه والقفا من تلازم التراث والحداثة : ١٣٨.

٤. ينظر : في ظلال القرآن، مج ٦، ج٢، ص : ٣٣٩٣.

٥. التصوير المجازي : ٦٥ — ٦٦.

٦. التصوير المجازي : ٨٦ — ٨٧؛ ولو نظرنا في مادة (فصل) عند ابن منظور لوجدنا أن المفصل هو كل ملتقى عظمين من الجسد؛ والفصل القضاء بين الحق والباطل ﴿لسان العرب (فصل)﴾.

٧. الفاصلة القرآنية : ٢٤.

* حدود الفاصلة هي عينها حدود القافية في الشعر، ووجد البحث في الكشف عن بنيتها تجاوباً مع الذائقة الفطرية عند العرب.

٨. البرهان في علوم القرآن : ٣/ ١١ وما بعدها.

٩. الضرورة الشعرية : ١٠٤، وينظر من الكتاب نفسه : ١٠٥.

١٠. ينظر على سبيل المثال : شرح ابن عقيل : ١/١٨-١٩.

١١. نقلاً عن : شعر لقيط بن يعمر الإيادي — دراسة صوتية /: ١٠.

١٢. يذكر السيد إبراهيم محمد أن هذا من قبيل التثنية بالواو، وهذا غير صحيح؛ لأن العلماء حين قالوا إن أصل التثنية العطف يقصدون تكرار النوع نفسه، فنقول : كتاب وكتاب يدل كتابان على سبيل المثال. ينظر قوله في الضرورة الشعرية : ١٠٥.

١٣. التصوير المجازي : ١٢٣.

١٤. المجاز تباين المفهوم وتعدد الرؤى (بحث)، إياد عبد الودود عثمان الحمداني، مجلة كلية الآداب، ع٢٧، س١٩٩٨، ص : ٦٩.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

١ . البرهان في علوم القرآن، بدر الدين الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م.

٢ . تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء — المغرب، ط٤، ٢٠٠٥م.

٣ . التصوير المجازي — أنماطه ودلالاته في مشاهد القيامة في القرآن، د. إياد عبد الودود عثمان الحمداني، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ٢٠٠٤م.

٤ . خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القاهر البغدادي، طبعة بولاق، ١٢٩٩هـ.

٥ . شرح ابن عقيل (ت ٧٦٩هـ)، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط١٤، جمادى الأولى ١٣٨٤هـ — أكتوبر ١٩٦٤م.

٦ . شعر لقيط بن يعمر الإيادي — دراسة صوتية، د. قاسم راضي مهدي البريسم، الموسوعة الصغيرة (٣٧٦)، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

٧ . الضرورة الشعرية، دراسة أسلوبية، السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٨ . الفاصلة القرآنية، د. عبد الفتاح لاشين، مطبعة نهضة مصر، دار المريخ، الرياض، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

٩ . في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، بيروت — القاهرة، الطبعة (الشرعية) السابعة، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

١٠ . في مناهج الدراسات الأدبية، حسين الواد، الطبعة التونسية، دار سراس للنشر، ١٩٨٥م.

١١ . لسان العرب المحيط للعلامة ابن منظور (ت ٧١١هـ)، معجم لغوي علمي، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، نديم مرعشلي، بيروت (د.ت).

١٢ . مفهوم الأدبية في التراث النقدي، توفيق الزيدي، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٨٥م.

١٣ . الوجه والقفا في تلازم التراث والحداثة، حمادي صمود، دار سراس للنشر، تونس، ١٩٨٨م.

بحث مستل :

١ — المجاز تباين المفهوم وتعدد الرؤى، إياد عبد الودود عثمان الحمداني، مجلة كلية الآداب، جامعة البصرة، ع١٧، س١٩٩٨م.

بنية النص القرآني في النقد القديم



المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٤

أ.م. د. عبد القادر جبار
جامعة بغداد - كلية الاداب
قسم اللغة العربية

تناقلت كتب التاريخ العربي الاختلاف الذي أصاب العرب وعلماءهم بشأن بنية القـرآن الكريم وأسباب اعجازه، وتناول النقد العربي القديم هذه البنية لكنه لم يتفق بشـأنها بشـكل حاسم وظل الاختلاف قائما الى يومنا هذا، وكانت أولى بوادر الاختلاف قد ظهرت بـعد ظهور الاسلام بسنين قليلة، ويروي محمد بن اسحق (١٥١هج)، حـادثة تؤكد عدم مقـدرة العقـل العربي آنذاك على تحديد بنية القرآن الكريم وعدم امكانات البنية الثقافة العربية على التعامل مع النص القرآني وتقليده في ضوء الموروث والمخزون اللغوي والفكري الذي يتعاملون به، ومما جاء في هذه الحادثة كما نص عليها كتاب السيرة ' ثم ان الوليد بـن المغيرة اجتمع اليه نفر من قريش. وكان ذا سن فيهم. وقد حضر الموسم. فقال لهم يا معشر قريش، قـد حـضر

الموسم، وان وفود العرب ستقدم عليكم فيه، وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا. فاجمعوا فيه رأيا واحدا ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضا، ويرد قولكم بعضه بعضا. قالوا: فأنت يا أبا عبد شمس فقل وأقم لنا رأيا نقل به. قال: بل أنتم فقولوا أسمع. قالوا نقول: كاهن قال لا والله ما هو بكاهن. لقد رأينا الكهان فما هو بزمزمة الكاهن ولا سجعه. قالوا فنقول مجنون. قال: ما هو بمجنون. لقد رأينا الجنون وعرفناه فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته. قالوا فنقول شاعر. قال ما هو بشاعر. لقد عرفنا الشعر كله ورجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه فما هو بالشعر. قالوا فنقول ساحر. قال: ما هو بساحر لقد رأينا السحار وسحرهم فما هو بنفثهم ولا عقدهم. قالوا فما نقول يا أبا عبد شمس؟ قال والله ان لقوله لحلاوة.وإن أصله لعذق. وإن فرعه لجناة. وما أنتم بقائلين من هذا شيئا الا عرف انه باطل. وأن أقرب القول فيه لأن تقولوا هو ساحر جاء بقول هو سحر يفرق به بين المرء وأبيه وأخيه..الخ"[٤]. وإذا قمنا بتحليل هذا الرأي نجد أن ابن اسحق حين نقل هذه الحادثة فانه أراد أن يؤكد اعجاز لغة القرآن وعدم مقدرة العرب على تحديده ضمن بنية لغوية معروفة لديهم ولكن القراءة الأخرى لهذا النص تشير الى جملة من القضايا المهمة التي تناول بعضها النقاد القدماء والمحدثون ، ومن أهم القضايا التي يثيرها هذا النص أن بنية القرآن الكريم لم تكن بنية يعرف العرب ما يشبهها في الأدب العربي أو في مجمل نتاجهم الابداعي، ولهذا كانت هذه البنية تقع خارج القدرات التصنيفية للفكر النقدي والرؤية الجمالية آنذاك، وكان على النقد العربي فيما بعد أن يجد تسمية لهذه البنية تلائم جمالياتها وايحاءاتها وعناصر تميزها، وبالفعل حاول النقاد العرب القدماء تحديد بعض المفاصل في جماليات لغة القرآن لكنهم لم يحسموا هذه المسألة بشكل شامل لأن التطورات المستمرة في تأويل القرآن الكريم واتساقه مع الحياة وتطورها غالبا ما كانت تمنع النقاد العرب من تحديد لغة القرآن في بنية بعينها وتسمية بعينها ومع ذلك عرف التاريخ النقدي العربي القديم بعض النقاد والفلاسفة والباحثين ممن حاول اعطاء تسمية لبنية القرآن اللغوية، اذ ذهب بعضهم الى انها بنية سجع وقال آخرون انها بنية فاصلة، وبعضهم وجد اقترانا بين جماليات بنية الشعر وجماليات بنية اللغة القرآنية منطلقا من التراث الشعري القديم في النظر الى لغة القرآن بوصفها الأحدث، في حين اتجه بعض النقاد القدماء الى جماليات الابداع العربي في ضوء الجماليات اللغوية التي جاء بها القرآن الكريم لتصبح تلك اللغة المقياس الأعلى لجماليات الشعر والنثر عندهم كما في قول الجاحظ

أبي عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هج): "وان البيان يحتاج الى تمييز وسياسة، والى ترتيب ورياضة، والى تمام الآلة واحكام الصنعة، والى سهولة المخرج وجهارة المنطق وتكميل الحروف واقامة الوزن، وان حاجة المنطق الى الحلاوة كحاجته الى الجزالة والفخامة، وان ذلك اكثر ما تستمال به القلوب، وتثنى به الأعناق، وتزين به المعاني" [٢] بعد ذلك ينتقل الجاحظ الى تحليل لغة القرآن في ضوء ما أحدثته بنيته من تحول في الاستقبال الجمالي العربي فيقول: "وقد يستخف الناس الفاظا ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها، الا ترى ان الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع الا في موضع العقاب، أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر ،والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة. وكذلك ذكر المطر، لأنك لا تجد القرآن يلفظ به الا في مواضع الانتقام، والعامة وأكثر الخاصة لا يفصلون بين ذكر المطر وبين ذكر الغيث، ولفظ القرآن الذي عليه نزل انه اذا ذكر الابصار لم يقل الاسماع، واذا ذكر سبع سموات لم يذكر الأرضين، الا تراه لا يجمع الارض أرضين، ولا السمع اسماعا، والجاري على أفواه العامة غير ذلك"[٣] وبغض النظر عن موضوعات الاستقبال والتلقي للنص القرآني التي حددها الجاحظ في هذا النص فانه أشار الى علاقة تواز عامة واخرى خاصة، ففي العلاقة العامة وجد الجاحظ ان علاقات لغة القرآن اخترقت المألوف السائد في كلام العرب من حيث الاستعمال والتعالق بين المفردات ومن حيث تفاعل البنى الداخلية فالمطر (الغيث) في لغة العرب السائدة اقترن في القرآن بالانتقام كما في قوله تعالى في سورة الفرقان الآية ٤٠ "ولقد أتوا على القرية التي أُمطرت مَطَر السَّوء أفلم يكونوا يرونها بل كانوا لا يرجون نشورا". إن هذا الافتراق الحاد في طبيعة الاستعمال يعد بنية موازية للبنية التي سبقت الاستعمال القرآني، هذا فضلاً عن إعادة القرآن إنتاج البيئة الصحراوية التي عاش فيها العرب، فالمطر طالما كان غيثا بوصفه قوة الحياة في تلك الرمال لكن التعبير القرآني قلب تلك الصورة في بعض المواقع وصار المطر للانتقام، أما في الجانب الخاص فان العلاقة بين عناصر الوجود انتظمت بطريقة جديدة لم يعرف العرب مثيلاً لها من قبل فقد نظمها القرآن على وفق رؤيته الرسالية، الأمر الذي جعلها تختلف بالضرورة عن التنظيم السابق الذي اعتاده العقل العربي فعلاقة البصر مع السمع ليست مألوفة في لغة القرآن، والاقتران بين الحاستين يحقق علاقة خاصة مثلما يحقق افتراقهما علاقة خاصة ايضا، وذلك لأن وظيفة كل منهما تختلف عن الأخرى على الرغم من كونهما

من الحواس ولكن لكل حاسة ميزانها في الحســاب وفي ادراكها الله سبحانه وتعالى وبالتالي ترسـيخ الايمان بــه، لذلك لا يمكن الجمع بــينهما في الفهم القرآني أو في رسالة القــرآن في تحــديد وظائف الحواس، وهذه بــنية تواز خاصة لأنها تعبــر عن علاقة اختلاف واتفاق في آن واحد، فالسمع يدرك الجمالية على وفق طبيعته الخاصة التي تقيم علاقة مع الكلمات مثلما تدرك الأبصار الجماليات بطريقتها الخاصة، وأخيرا تسهم في جعل النفس تدرك عظمة الخالق هذا فضلا عن النمط الذي عوّد فيه القــرآن متلقيه بشأن جمع مفردة (السمع)، والأهم من ذلك ان الجاحظ تنبه الى علاقة التوازي بين الأســماع والأبصار، فحين يذكر القــرآن الأســماع لا يذكر الأبصار على الرغم من انهما من وزن واحد، وهذه المسألة واحدة من اسرار الاستعمال القرآني للألفاظ فــالوزن الواحد طالمــا كــان من عناصر الجمال التقليدي في النقد العربــي القــديم وقــد دخل ذلك المصطلح في الجدل الاصطلاحي وأطلق عليه بعض النقاد (الترصيع) " وهو مأخوذ من ترصيع العقــد، وذلك أن يكون في أحد جانبي العقــد من اللآلئ مثل ما في الجانب الآخر، وكذلك نجعل هذا من الألفــاظ المنثورة في الســجع، وهو ان تكون كل لفظة من ألفــاظ الفصل الأول مساوية لكــل لفظة من الفاظ الفصل الثاني في الوزن والقافية فمن ذلك قولهم:

فمكــارم أوليتهــا متبرعــا
وجرائــم ألـفيتهــا متورعــا
فمكارم بإزاء جرائم وأوليتها بإزاء
ألفيتها ومتبرعـا بـإزاء متورعـا "[4]

ووجد قدامة في بنية الترصيع انها وزنية وشعرية بدرجة رئيســة بقــوله:" أن يتوخــى فيه تصيير مقاطع الأجزاء في البيت على سجع أو شبيه بــه أوجنس واحــد في التصريف كمــا يوجد ذلك في أشــعار كثير من القــدماء المجيدين من الفحــول وغيرهم وفــي أشعار المحدثين المحسنين منهم" [5]إذا فالبنية المنسجمة فــي أي نص تمثل تمييزا خاصا للمبدع لأنه ينقل النص الى مرحلة افضل في بــناء الجملة وعلاقاتها وجمالياتها، وكان الأســاس في تلك الجمالية التشابه والتماثل أحيانــا والانسجام والتوازن وهذه العناصر حددها الفلاسفة الاغريق في بحثهم بشأن موضوع الجمال كما ســنذكر ذلك فيما بعد، وقد زخر القرآن الكريم بأمثلة كثيرة من هذه البنية الاّ في علاقة الأسماع والأبــصار التي ذكرها الجاحظ وهي ربما تكون من أسرار الإعجاز القرآني.

والملاحظ ان التوازنات التي بحث فيها النقــد العربي القديم في لغة القرآن كانت تمتاز بطابــعها الصوتي فالعلاقة المتوازنة بين الأسماع والأبصار التي افتقــدها الجاحــظ في النص القــرآني كانت صوتية بالدرجة الاساس لأنها تقوم على الموازنة،

وهذه العلاقة الصوتية استمرت في اثارتها النقاد الى يومنا هذا، اذ لم يكن النقد العربي القديم وحده ما درس العلاقة الصوتية بين المفردات وتوازنها داخل النص ففي العصر الحديث درس العالم اللغوي (فندريس)علاقة السمع(الصوت)مع الكلام من أجل الوصول الى تعريف ماهية الصوت في النص وأثره في التلقي ، وأشار في هذا الصدد الى ان الكلام " نظام من العلامات، ولما أمكن للعلامات أن تكون متنوعة الطبيعة. فكل اعضاء الحواس يمكن استخدامها في خلق لغة. ومع ذلك فهناك لغة من بين مختلف اللغات الممكنة تطغى على جميع ما عداها بتنوع وسائل التعبير التي في طوقها وهي اللغة السمعية التي تسمى لغة الكلام أو اللغة الملفوظة "[١]

وفي هذا التحليل أكد فندريس امكانات التنوع في السياقات بسبب تنوع الصوت في الملفوظات وهي مسألة يمكن ربطها بتوصلات النقد العربي القديم بشأن علاقة الصوت بالمفردات والسياق الذي يحتويها.

إن ما توصل اليه الجاحظ بشأن العلاقات المتعارضة والمتوافقة العامة والخاصة في البنية اللغوية التي جعلت الكلام أحيانا متوافقا أومعارضا للسياق التقليدي المألوف في ملفوظات الناس، هو نفسه ما توصل اليه فندريس في تعريفه الكلام، ولكن ما طرحه الجاحظ بشأن العلاقات بين اللغة والحواس والاستقبال لم يسهم بجعل النقد العربي يتوصل الى تسمية تلك البنية اللغوية الخاصة في جمالياتها وفي استقبالها، ويعود السبب في ذلك الى اعتماد النقاد على نمط البنى القديمة ومحاولتهم احالة البنية المقدسة الجديدة على وفق علاقات البنى السابقة للغة القرآن الكريم، وهذه المحاولات سنتحدث بشأنها بالتفصيل في صفحات بحثنا المقبلة وإذا كانت النتائج التي توصل اليها النقد العربي القديم هي العناصر نفسها التي أعجزت قريشا عن اعطاء توصيف لبنية اللغة القرآنية فان ذلك الاقتباس الذي حاول فيه حكماء قريش تحديد لغة القرآن تضمن قضية أخرى في غاية الخطورة ، وهي مسألة الكيفيات التي يتم من خلالها تلقي النص والأثر الذي يحدثه أو يتركه في المتلقي، وهذه القضية هي نفسها التي بحثها جاك دريدا في فلسفته أو نظريته التفكيكية التي حاول فيها استجلاء أثر النص في المتلقي ، فهو يرى اننا لو كنا نريد أن نحيط بأثر القراءة في القارئ فإنه ينبغي أن نضع نصب أعيننا الفاصل بين ما يسمى أثر النص وهو ما يفرضه النص الأدبي نفسه على القارئ وبين ما يطلق عليه تلقي النص وهو من شأن القارئ المتلقي بحيث يكون حرا ونشيطا ويعبر العالم اللغوي الألماني آيزر عن هاتين المسألتين بالأقطاب ، إذ يرى ان النص

الأدبي يتحكم فيه قطبان، القـطب الأول: الفني وهو القطب الذي يرجع الى النص الذي يخلقه الكاتب أما الثاني فهو القطب الجمالي ويرجع الى تمثل القارئ للنص ذاته وعليه فإن هناك بعدين في عملية القراءة العامة [٧] أما في قراءة القرآن فهناك بعد آخر يتمثل بمحاولة الاندماج الايماني بالنص والانحياز السالف له ، وهـذا الانحياز هـو الذي يعزز التلقي واخيرا يعزز الأثر ونحن هنـا حين نحدد الانحياز السـالف الى النص فإننا لانقصد البعد الأول (العام) في القراءة وانما البعد الثاني المتمثل بالتنوع اللانهائي في قـراءة النص بسبب قيام القارئ بإسقاط حالته الفردية على النص في كل قراءة جديدة [٨]. وفي القراءة القرآنية فان الحالة الفردية تكون أضعف من الحـالات التي يقرأ فيها المتلقـي أي نص آخر لأن القـرآن الكريم فرض مجموعة من الوصايا والشروط والقواعد على قارئ القرآن كما في قوله تعالى في سورة الشعراء الآية ١٩٢ – ١٩٦ "وانه لتنزيل رب العالمين، نزل به الروح الأمين، على قلبـك لتكون من المنذرين، بلسان عربي مبين، وإنه لفي زُبُرِ الأولين" وفي قوله تعالى في سـورة الفرقـان الآية ٧٣" والذين أذا ذُكِّروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صمًا وعميانا ". من هنا يبدو حجم وقوة الأثر الذي يتركه النص في القارئ كبيرا في بعد القراءة الثاني وهذا البـعد هو الـذي يخلخل ثوابت النص ويعطيهـا بـعدا مؤثرا مضافـا في القارئ وكانت اللانهائية في القراءة هي المخلخل الرئيس للأنظمة القـارة في ذهن العربـي وهو يستمع للقرآن أول مـرة ويطلع على تجربـة جديدة فـي النص ، وكـانت تلـك التجربـة تمتاز بخاصية مهمة وهي : انها اسـتمرت في وتيرتهـا التصاعدية المؤثرة على الرغم من تبدلات الزمن، لـذلك يمكن القـول: إن المجال الذي جعل النظام الاجتماعي الجاهلي يختل ويتزعزع هـو المجـال اللغوي والجمالي نفسه الذي ينفذ عميقا الى الذات الانسانية ليحدث أثرا كبيرا ويجعل الابن يتمرد على ابيه وعلى موروثه من القيم والعادات والتقـاليد. وهـذه المسألة كانت واحدة مـن الطروحات التي اعتمدتها سوسيولوجيا قراءة الثقـافة في النقـد الحديث ، اذ يذهب أحد الباحثين في هذا الصدد الى أن أفضل وصف لأية ثقافة يقوم على معرفة نظمها الاجتماعية وتحليل هذه النظم التي تحل فيها الثقافة ويحدد ذلك الباحـث تلك النظم على النحـو الآتي : (الاسرية ، التربوية، الدينية، الأخلاقية، الجمالية، اللغوية، الاقتصادية، القانونية، والسياسية)[٩] ولعل النظم السـتة الأولى معنية أكثر مـن غيرهـا في تحليلنا هذا، فإذا ما عدنا مرة أخرى الى ذلك الحوار بين أقطاب قريش بشأن توصيف القـرآن نجـد أن موضوعه اتجه الى الجانبـين الفني والجمالي اللذين تتضمنهما اللغة وأثر تلك العناصر في النظام الاجتماعي

أكثر من اتجاهه الى الجانب الشخصي فحين كان الحديث يدور عن شخصية الرسول الكريم كان الحديث المقابل يتحدث عن الجانبين الفني والجمالي في القرآن وذلك من خلال مقاربته بالبنى المعروفة السائدة الأخرى ، لكن النقد العربي في حينها لم يتسلم الرسالة الفنية أو الجمالية من هذا الحديث و تعامل معه من موقف ديني يتمحور في محاولة اثبات الاعجاز القرآني فحسب من دون أن يبحث في الأسباب التي جعلته معجزاً وبذلك ترك الجانبين الفني والجمالي وهماالأهم في هذا الموضوع الخطير والحساس واتجه الى الجوانب الرسالية في الموضوع.

إن مرور تلك المقولة التي أرادت فيها قريش توصيف القرآن على النقاد والباحثين في عصور وأزمنة مختلفة بلا تحليل فني لمغزى العجز الذي أصاب حكماء قريش وهم يحاولون تحديد لغة القرآن لا يمكن لها ان تعني ان النقد العربي استسلم لإقران القرآن مع بناه الابداعية الموروثة من عصور الجاهلية ، واخيرا نندفع في القول: انه لم يتمكن من الوصول الى نتائج يمكن أن تحسم الجدل بشأن بنية القرآن، لأننا من جهتنا لا يمكن أن نلغي عظم الجهود التي بذلها النقاد العرب بشأن لغة القرآن الكريم حتى ان مسألة تسمية هذه اللغة وبنيته التي وردت هنا أو هناك في مؤلفات بعض النقاد العرب كان فيها إشارات بعضها مقصودة وأخرى ربما لم تكن مقصودة حاولت أن تعطي لغة القرآن توصيفا وإطارا يمكن أن يعبر عنها، ولكن ذلك التوصيف كان يصطدم أحيانا بالجرأة التي تعمد الى اجتراح نظام جديد يعطي لغة القرآن معا لم جديدة في بنية العناصر المكونة له، ونخص الذكر هنا(تلك التسميات التي يتم من خلالها الافتراق عن الانساق اللغوية الموروثة ومن ثم الافتراق عن مجمل المنجز القديم في الشعر والنثر مثل المصطلحات المركبة، التسجيع المتوازي والمتوازن والقصير والطويل....الخ).

وكان الخوف من هذا الافتراق يتعلق بقدسية الكتاب العظيم الذي أراده النقاد والمفكرون العرب قريبا من حياتهم الثقافية والفكرية التي عرفوها منذ أزمنة بعيدة، ومن جهة أخرى كان بسبب عدم اكتمال أدوات البنية الفكرية للمتلقي العربي القادرة على انتاج مفاهيم ترتقي الى مستوى لغة القرآن وهذه القضايا كان لها الدور الرئيس في عدم جرأة النقد العربي على الافتراق الكامل عن البنى السابقة لأن القراءة في المفهوم الحديث تعتمد على عناصر ثلاثة [١٠]

١ – ثقافة القارئ واتجاهه الفكري
٢ – ما يتضمنه النص من طروحات ظاهرة وخفية
٣ـ ما يريد مرسل النص إرساله

ان توافر هذه العناصر في قراءة القرآن جعلت امكانات التأويل تتعدد وتتواصل مـــع التـــطورات الحياتية، لكن تصنيف لغة القـــرآن لا يزال موضع جدل بين العلماء ولم تساعد تلك العناصر العلماء على التصنيف الجمالي، لأن لغة القرآن ذاتها لغة ليست من النوع الذي عرفـــه العرب في عصورهم التـــي سبقت الاسلام على الرغم من أنها من حيث المظهر تحتوي كل البنى الابداعية والجمالية في اللغة التي سبقت ظهور الاسلام.

إن هذا التعارض والتوافق جعل لغة القرآن لها القدرة على الانسجام مع العصور المختلفة والتفوق عليها ، وأخيرا التفوق على المفاهيم والمصطلحات التي تنتجها التجربة العملية للتطور والبنية الفكرية والثقافية في أي عصر من العصور، ويتحقـــق ذلك في ضوء المعطيات الشاملة التي تنتج عن البـــنية اللغوية غير المتناهية التي يحتويها القـــرآن والتي تساعد على الانفتاح على مزيد من التأويل ، وذلك من حيث انتاجها المتعدد في الفن والجمال ورؤيتها الشاملة للحياة أو تحديدها لحركة الحياة بما ينسجم مع التطور ونشر الخير في علاقات الانسان بأخيه الانسان، لذلك يمكن القول إنه مع التحديد الايجابي لحركة الحياة في القرآن الكريم فإن لغته بما توحي به منفتحة على الحياة بما يجعلها سهلة ويســـيرة مهما حدث التبدل في الزمان.

في ضوء ما تقدم لابد من مواجهة الســـؤال الآتي:إذا كانت عملية تفكيك النص واعادة قراءته في ضوء التطورات الجديدة في الحـــياة هي التي تنتج تعدد التأويل وأحيانا المعنى الذي يمثل بنيته العميقة والظاهرة معا، فما الذي يميز اللغة القرآنية عن النصوص الأدبية الأخرى والشعر منها خاصة؟.

إن الاجابة عن هذا السؤال تنطلق من البـــعد الرسالي في لغة القرآن ومقصدية تلك اللغة، فالرسالة القـــرآنية تدعو للخير ولا تدعو لغيره وهي منزهة عن القصد السيئ وهي في الوقت نفسه آمرة ولا توجد سلطة أعلى من سلطتها في الحياة لذلك فان استقبالها ينطلق من الطاعةالمطلقة التي لا تحتمل الاعتراض أو الاختلاف من هنا فان اللغة التي ينطوي عليها القرآن لـــغة غير ملتبسة لكنها في الوقـــت نفسه موحية غير نهـــائية المعنى والتأويل وذلك يتضح في الجوانب الآتية

١ــ وضوح وسمو مقصدية النص.

٢ــ سمو النظم وخصوصيتها المتفردة والمختلفة عن كل البنى اللغوية الأخرى.

٣ ــ الاستعداد لاستقبال النص وتلقـــيه في ضوء معرفة المتلقي المسالفة بالجانب الايجابـــي الذي يتضمنه .

٤ــ وجود صلة روحية سابقة بـــين خالق النص والمتلقي تجعل سلطة النص مطلقة على القارئ.

أمـــا ما يتعلق بالابـــداع في الجوانب الأخرى كالشعر والنثر والرجز فإنها قابـلة للتأويل وتعدد القراءة أيضا لكنها تحمل عنصر الالتبـــاس الناتج عن تعدد المبـــدعين للنصوص وتعدد المستقبـــلين وحـــالاتهم ومواقـــعهم المختلفة التي يمكن أن تجعل التلقي ملتبســـا وليس متعددا، وقـــد عرفت الحـــياة العربية القديمة صورا مختلفة لتلك الالتباسات ومنها الصور الآتية:

(عيب على جرير قوله وقد دخل على عبد الملك بن مروان فابتدأ ينشده:

أتصحو أم فؤادك غير صاح

فقال له عبد الملك: بل فؤادك يا ابن الفاعلة، وهناك تأويلات لتفسير رد الفعل هذا من قبل الخليفة واحدة من أهم التأويلات حـــدوث التبـــاس القـــصد لدى الخليفة وذهب آخرون الى ان الخليفة استثقل هذه المواجهة، وانه كان يعلم ان الشـــاعر كان يخاطب نفسه.

كما عاب النقاد على المتنبي قوله لكافور أول لقائه به مبتدئا قصيدته:

كفى بك داء أن ترى الموت شافيا

وحســـب المنايـــا أن يكن أمانيـــا

وعلى الرغم من ان المتنبي كان يخاطب نفســـه الا ان النقاد العرب وجدوا في هذا البيت ما يثير التباس القصد)، وقد دخل هذا الالتباس في جماليات الشعر العربي لذلك نجد ابـــن رشـــيق أبـــا علي الحســـن القيرواني (٤٦٣هج) يقـــول في هذا الصدد: "ومن قبيح ما وقع لأبي نواس الذي أساء فيه أدبه وخالف مذهبه، ان بعض بني برمك بنى دارا اســـتفرغ فيها مجهوده، وانتقل اليها، فصنع أبـــو نواس في ذلك الحين وقريبا منه، قصيدة يمدحه فيها، يقول أولها:

أربع البلى ان الخشـــوع لبـــاد

عليـــك واني لـــم أخنـــك ودادي

وختمها أو كاد بقوله:

سلام على الدنيا اذا ما فقدتم

بني برمـــك مـــن رائـــح وغـــاد"[11]

ان هذه الامثلة تشير الى امكانات وجود الالتباس في تلقي القصيدة وفي انتاجها هي في حقيقتها علاقة لا تنسجم والجمالية المطلقة التي يريدهاالمبدعون للشعر، في ضوء هـــذا الالتباس وجد النقد العربي القديم الجميل والقبيح في القصيدة العربية على وفق مقاسات خاصة تتعلق بمناسبة القول للمقام وتلقي القول واصابته الهدف المرجو منه، مقابـــل ذلك لا يوجد في القرآن الكريم ما يصنف على انه جميل وقبيح ولا يوجد فيه ما أصاب الهدف أو أخطأه بل لكل آية فيه رسالتها الخاصة التي أراد من خلالها الله سبحانه وتعالى ايصال ما يريد الى الانسان.

في ضوء ما تقدم وجدنا من المناسب الانتقـــال بدراستنا الى موقع جديد في دراسة وتسمية بـــنية القـــرآن الكريم بـــوصفها اللغة التي تمثل الجمالية المطلقة في النظم والأداء، مستفيدين في هذا الصدد من معطيات النقد العربي القديم ومن معطيات النقد

الغربي وكذلك من معطيات النظرية النقدية الحديثة والمعاصرة، لعلمنا ان القرآن الكريم كان له أبلغ الأثر في رفد النقد العربي القديم بمعطيات عظيمة مكنته من انجاز مهامه في دراسة الأدب العربي القديم والشعر خاصة ، ويعتقد النقاد المحدثون أن القرآن الكريم أثر في النقد العربي القديم وانه كان المصدر الرئيس لاستنتاجاتهم، لكنهم لم يبحثوا في جدلية ذلك التأثير وأثره في تطور التأويل اللغوي للقرآن وأخيرا اجتراح مصطلحات نقدية جديدة تسهم بإغناء معاينة النصوص وتغني تأويلها، بل اكتفى معظم الدارسين بالإشارة الى الجهود النقدية العربية وكيفية استعمال المصطلح النقدي العربي،ومع ذلك هناك من أشار من النقاد الى وجود أثرين للقرآن الكريم في النقد العربي القديم وهما على النحو الآتي:

١ـ الأثر المباشر: ويتلخص في دراسة اسلوب القرآن وبيان جوانبه البيانية ، ومحاولات إثبات إعجازه البياني بمقاربته بالشعر العربي وخصائص البيان العربي بصفة عامة، واستعمل النقاد العرب في ذلك الوسائل التي استعملت في اظهار جماليات الشعر، وبما ان تلك الوسائل لم تكن قادرة على احتواء التفوق اللغوي والجمالي للقرآن فقد انعكس تخلف تلك الوسائل في معاينة النص القرآني في عمل النقاد وجعلهم يفشلون في اعطاء توصيف محدد للغته، لكن الوجه الآخر في الاشتغال النقدي العربي القديم كان مفيدا للأدب العربي فالجديد في بنية النص القرآني استثمره النقد العربي في دراسة بنية الشعر، كما في كتاب (تأويل مشكل القرآن) لابن قتيبة ، ولكن هذا الجديد لم يكن إيجابيا دائما بل اكتنفه ما هو سلبي في نظر بعض الدارسين، إذ يذهب أحد الباحثين المحدثين الى ان هذه التطورات أدت الى اختلاط المقاييس النقدية بشأن الشعر بالدراسات القرآنية ، الأمر الذي أثر في نتائج تلك الدراسات، إذ استعمل بعض علماء اللغة والبلاغة مصطلحات البديع وأبوابه في كشف بديع اسلوب القرآن للتوصل الى اعجازه، في حين لم يرض آخرون كالباقلاني بالوقوف عند حدود البديع لإثبات الإعجاز القرآني [١٢].

ويأتي الموقف المختلف من استثمار عناصر البديع في تحليل النص القرآني من موقف القرآن الكريم من الشعراء الذين يقولون ما لا يفعلون وموقف النبي من قصيدة كعب بن زهير، ونقل القرطبي أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد (٦٧١هج) قول ابن عربي : أما الاستعارات في التشبيهات فمأذون فيها وإن استغرقت الحد وتجاوزت المعتاد ، فبذلك يضرب الملك الموكل بالرؤيا المثل، وقد أنشد كعب بن زهير النبي (ص)

بانت سعاد فقلبي اليوم متبول
متيم إثرها لم يفد مكبول
وما سعاد غداة البين إذ رحلوا
الا أغنّ غضيض الطرف مكحول
تجلو عوارض ذي ظلم إذا ابتسمت
كأنه منهل بالراح معلول

فجاء في هذه القصيدة من الاستعارات والتشبيهات بكل بديع، والنبي (ص) يسمع ولا ينكر في تشبيهه ريقها بالراح "[١٣]

أما بشأن الموقف القرآني من الشعر فيروي القرطبي أيضا الحادثة الآتية: "روي أن النعمان بن عدي بن نضلة كان عاملاً لعمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال:

من مبلغ الحسناء أن حليلها
بميسان يسقى في زجاج وحنتم
إذا شئت غنتني دهاقين قرية
ورقاصة تجذو على كل منسم
فإن كنت ندماني فبالأكبر اسقني
ولا تسقني بالأصغر المتثلم
لعل أمير المؤمنين يسوءه
تنادمنا بالجوسق المتهدم

فبلغ ذلك عمر فأرسل اليه بالقدوم عليه. وقال: إي والله إني ليسوءني ذلك. فقال: يا أمير المؤمنين ما فعلت شيئا مما قلت، وإنما كان فضلة من القول، وقد قال تعالى: "والشعراء يتبعهم الغاوون ألم تر أنهم في كل واد يهيمون .وأنهم يقولون ما لا يفعلون " فقال له عمر :أما عذرك فقد درأ عنك الحد، ولكن لا تعمل لي عملا أبدا وقد قلت ما قلت "[١٤]

ان تفحص هاتين الحادثتين يؤكد ان القرآن الكريم وضع للإبداع الشعري مساحة واسعة أكثر من المتصور لأن قوله تعالى ان الشعراء يقولون ما لا يفعلون يمكن أن يكون بمثابة جواز المرور للإبداع لكي يعبر عن نفسه ، سواء أكان ذلك بما يقبله الاسلام في تعاليمه أم لا، وهذه المسألة تؤكد الانفتاح الكبير للقرآن الكريم على البنى التقليدية الشعرية الموجودة في العصر الجاهلي والتي يمكن أن يكون فيها ما يعارض الاسلام، ويذهب النقاد العرب القدماء والمحدثون الى ان بنية القصيدة الجاهلية المكتملة تتألف من عناصر مختلفة يقول ابن قتيبة أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢٧٦هج): " وسمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار ، فبكى وشكا، وخاطب الربع، واستوقف الرفيق ، ليجعل ذلك سببا لذكر أهلها الظاعنين عنها، إذ كان نازلة العمد في الحلول والظعن على خلاف ما عليه نازلة المدر لانتقالهم عن ماء الى ماء وانتجاعهم الكلأ وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان، ثم وصل ذلك بالنسيب، فشكا شدة الوجد، وألم الفراق، وفرط الصبابة والشوق، ليميل نحوه القلوب، ويصرف اليه الوجوه، وليستدعي به إصغاء الأسماع اليه، لأن

التشبيب قريب من النفوس لائط بالقلوب، لما جعل الله في تركيب العباد من محبة الغزل والف النساء" [١٥]

٢ــ الأثر غير المباشر ويرى النقد العربي الحديث أن القرآن رقق أذواق النقاد، بما جرى به أسلوبه من الصياغة الرائقة والصور الجميلة ذات التشبيهات والاستعارات الرائعة وهذا جعل العلماء يستشهدون بصياغته، وتشبيهاته على كل جيد ومبدع، وصارت شواهد القرآن في مقدمة الشواهد الأدبية في كتب النقد والبلاغة وقد درس ابن أبي الاصبع المصري عبد العظيم بن عبد الواحد(٦٥٤هج) مثلا الآيات في سورة هود "وقيل: يا أرض ابلعي ماءك، و يا سماء أقلعي، وغيض الماء وقضي الأمر، واستوت على الجودي، وقيل بعدا للقوم الظالمين. فوجد في هذه الآيات واحدا وعشرين ضربا من المحاسن البديعية "ومن هذه الفنون:المناسبة، والمطابقة،والاستعارة والتمثيل،والارداف، والتعليل، وصحة التقسيم"بديع القرآن ٣٤٠ "وهذه الفنون من الصعب أن تجتمع في قصيدة واحدة أو في عدة ابيات شعرية [١٦].

لكن النقد العربي الحديث لم يسوّغ هذه التأثيرات كما أنه لم يسم البنية التي جعلت القرآن الكريم مؤثرا بهذه الطريقة، لذلك أجد نفسي منفعلاً مع هذه القضية الحساسة والمهمة والتاريخية فحاولت أن أقول كلمة في هذا السفر الخالد من البحث والابداع في النقد والفلسفة والاجتهاد والبحث علّي أستطيع الإسهام في حل جزء ولو بسيط من قضية طال الخلاف فيها، لأن اللافت للنظر ان مواطن الجمال والتأثير في لغة القرآن معروفة في النقد العربي القديم والحديث ولكن هذه المواطن منقسمة على جوانب مختلفة كما ان أثر القرآن في البنى اللغوية العربية الابداعية التي ظهرت في وقت سابق لظهوره معروف في كيفيات تأثر تلك البنى باللغة القرآنية بعد الرسالة الاسلامية مثلما هو معروف أثرالقرآن في تطورالجوانب المضمونية والشكلية في تلك البنى أيضا ولكن ماسم البنية التي أثرت كل ذلك التأثير في الابداع العربي وطورته ؟ لم يجب عنها النقد العربي القديم أوالحديث باستثناء محاولة عبد الله الطيب المجذوب الاجابة عن هذا السؤال، الاّ ان تلك المحاولة لم يكتب لها النجاح إذ لم يستطع الإجابة الاّبشكل عام من دون أن يستطيع المجذوب تسمية تلك البنية وذلك بقوله في نهاية بحثه في هذا الموضوع:" فانا نرى أن ما قبل الشعر هذا قد أتيح له، بعد أن انفرقت عنه القصيدة وصارت هي الشعر ،أن تنشأ منه ضروب النثر العربي الفني من لدن الأمثال الأولى الى المقامات والرسائل وما يجري مجراها وقد كان القرآن هو السبب الأكبر في هذا التطور العظيم، اذ قد جاء خارجاً عن أعاريض القصيد ولكنه مع ذلك ذو

ايقاع رصين وفواصل كالقوافي، وأسجاع وازدواج بارع النغم "(١٧) وهنا استعمل الطيب المجذوب المصطلحات ذاتها التي رفضها العقل العربي بشأن القرآن قبل أكثر من ١٤٠٠ سنة (مثل السجع، القصيد)، فكيف يمكن أن يقبل العقل العربي هذه التسميات في عصرنا الذي نعيش فيه أو في المستقبل خاصة بعد أن تطورت الفنون والعلوم بشأن بنية اللغة والأساليب الابداعية ؟ ويبدو أن تلك التطورات لم تُدخِل تحولاً حقيقيا على بنية العقل العربي الباحث في لغة القرآن ولهذا نراه (أي المجذوب) يضرب للسجع أمثلة من كتاب الله يتحدث فيها عن الايقاع من دون أن يعطي توصيفا لهذه البنية ويستشهد المجذوب بآيات من سورة سبأ بقوله تعالى: (ولو ترى إذْ فزعوا فلا فوْتَ وأُخذوا من مكان قريب. وقالوا آمنا به وأنّى لهم التناوش من مكان بعيد. وقد كفروا به من قبل ويقذفون بالغيب من مكان بعيد. وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فُعل بأشياعهم من قبلُ. إنهم كانوا في شك مريب)، ويصف المجذوب هذه الآيات بأنها بنية سجع، وهو توصيف يضع القرآن في قالب لغوي عرفته العرب قبل الاسلام.

يبدو من خلال ما تقدم، أن أحكام الفلاسفة واللغويين والنقاد العرب والمسلمين التي طالما كانت محركة لبنية العقل العربي في البحث القرآني لا تزال مؤثرة في النتائج التي يتم التوصل اليها في قراءات الحداثة والمعاصرة حتى أصبحت هي القياس الذي يتحكم بصحة أو خطأ التوصلات الجيدة وهنا مكمَن المشكلة، فمن جهة يرى بعض الفلاسفة والفقهاء ان تجاوز المقاييس التي توصل اليها العلماء العرب والمسلمون السابقون يعد تجاوزا على التراث العقلي العربي، ومن جهة أخرى لا يزال البحث مستمراً في بنية القرآن الكريم الأساس من أجل الوصول الى توصيف دقيق لها يتجاوب مع استمراريتها وينسجم مع امكاناتها في التطور والتواصل غير النهائي مع الحياة، والقياس هنا يتجه الى التعريف الأرسطي الذاهب الى انه "قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قول آخر غيرها "(١٨)، كأن نقول كل بنية سجع تعد نثرا. القرآن بنية سجع إذا القرآن بنية نثر، لقد أفضى هذا القياس الى تقييد المداخل المعاصرة والحديثة بشأن القرآن الكريم فالباحث الحديث والمعاصر نظر الى القرآن الكريم ولغته من خلال البنى التقليدية التي ورثها عن البحث العربي القديم، فاذا كانت البنية التي ينظر من خلالها الى القرآن على انها شعر فانه يبحث في العناصر ذاتها التي كونت الشعر التقليدي وهذه

المسألة سوف تؤدي بــه الى الوصول الى النتائج ذاتها التي توصل اليها العلماء العرب في العصـور الاســلامية الاولى ، أما اذا نظر الى القـرآن ولغته على انها بنية نثر فانه سيستعمل الأدوات ذاتها التي تجعل القياس النثري التقليدي الأساس المكون لهذه البنية وسيستعمل ما يسوغ نثرية النص بقياسـات سابقة ، من هنا كان لابد من معالجة مشكل القـياس في العقل العربي وأن يستعمل الباحـث الأدوات التي تمكنه من الوصول الى حقيقة البنية التي يعالجهـا ولابأس بالاعتماد على المقـاييس القـديمة ولكن بشرط خدمتها لأغراض البحث وتأصيل الطروحات الحديثة فيه(والأصالة لا غنى عنها)، ولكن بشـرط أن لا تكون الأساس في توجيه البحـث وأن لا تكون الموجهات الخفية لروحية البحث، وهنا لابد أن نشير الى ان الأصالة في البحـث تشـير الى ما يعرف بالإجماع الذي يأتي في المرتبة الثالثة بعد القـرآن والسـنة في معرفة العقـل العربـي وهذا يعني ان البحث المعاصر لا بد له أن يعتمد على أدوات جديدة وإن امكن مصطلحـات جديدة يحـاول فيها اقـامة اجماع جديد بشـأن منجزه، لأن ما مر في طور التأصيل السابق لابـد من أنه حـظي بـالإجماع أو الاتفاق وهو مرحلة مهمة في مراحل المعرفة العربية ومن الأطوار التي شـكلت الوعي العربـي، ويـعد مرحلة الاجماع يأتي الاجتهاد الذي هوآخر سلطات العقل عندنا بعد ثلاث مراحل من القـوة المهيمنة على التفكير والثقافة، ويذهب محمد عابد الجابري في هذا الصدد قائلاً : " والواقـع ان علماء اصول الفقه قد منحوا الاجماع من القوة الأبسـتمولوجية قوة التأسيس على الصعيد النظري ، ما لم يمنحوه لأي أصل آخر ، بل لقد أسسوا عليه جميع الأصول الأخرى "، ثم يستشهد بقـول الغزالي ان الاجماع "أعظم أصول الدين "[١٩].

ان الجابري وهو يطرح طبيعة السلطات في بنية العقل العربي بشـأن المعرفة لم يتوسـع في طرح الاشـكالات التي يمكن أن تؤدي لهـا هذه الانماط المعرفية لأنه ناقشها من خلال ما تقدمه السياقات المألوفة في معرفـة العقـل العربـي وليس مما ينتجه العقل العربي لتطوير وتثوير تلك السياقات ، لذلك نـراه يقول في خاتمة بحثه: " نقصد بالعقـل العربي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية الإسلامية للمنتمين اليهـا كأساس لاكتسـاب المعرفة وتفرضها عليهم كنظام معرفي "[٢٠]. إن هـذا التصور للنظام المعرفي العربي يدعونا الى التأمل في مسألتين أساسيتين يمكن مناقشتهماعلى النحو الآتي:

١ـ إن أي بحث في القرآن الكريم وعلومه ولغته

لابد أن يتصل اتصالاً شديدا بـــالتراث المعرفي للعرب وثقافتهم بوصف التراث هو المكون الرئيس للعقــل والوعي العربيين وهذه الحقيقــة لا مناص من الاعتراف بخطورتها في الثقافة العربية الحــديثة فـــالتراث لا يشكل الذاكرة العربية والاسلامية فحسب، بل يشكل البنى الثقافية والحضارية التي تحرك وتبلور مواقــف الانسان العربي والمسلم على حد سواء في الحـــياة المعاصرة

٢ــ ان اي بحث في القرآن الكريم وفي علومه ولغته لابدأن ينفصل عن البنيات السابقة التي توجه البحث وتجعله خاضعا للقياس، لأن عملية البحث على وفق قياسات سابقــة يعني النظر في القـــواعد والأصول والمبادئ التي جعلت التوصلات السابقة ممكنة وهذا يعني بالضرورة انعكاس النتائج السابقة في النتائج الحالية(أي ان الباحث الذي يستعمل الأدوات المعرفية السابقة لن يقبل ولـــن يتوصل الى أية نتائج يمكن أن تخالف المنطلقات القـــديمة التي تؤدي بـــالضرورة الى النتائج ذاتها التي توصل اليها الدارسون القدماء).

إن مسألة الانفصال والاتصال بين ومع البنيات السابقة هي الأداة الكفيلة بإنتاج معرفة جديدة للقضايا الحساسة والخطيرة في عالمنا المعاصر وخاصة ما يتعلق بكتاب الله العزيز، وهي الأداة الكفيلة بالإجابة عن الأسئلة التي تطرحهاعناصر التطور والتجدد في الحـــياة، ومن هذا المنطلق كان تأويلنا لبـــــعض القضايا القديمة في النقــد والاجتهاد الذي ينطلق من المسكوت عنه فـــي تحليل بـــعض القــضايا مـــن دون أن نغفل تنوع الظاهرة القـــرآنية وامتدادها على مساحة الحياة كلها، ولكن الذي أعاننا في هذا البحــث على الرغم من ادراكنا صعوبة المهمة موقف بـــعض الفلاسفة والعلماء المحدثين الذاهب الى ان " الظاهرة القرآنية وان كانت في جوهرها تجربة روحية ، نبـــوة ورسالة،فهي في انتمائها اللغوي والاجتماعي والثقافي ظاهرة عربية، وبـــالتالي يجب ان لا ننتظر منهـــا ان تخرج تمامـــا عن فضاء اللغة العربية لا على مستوى الارسال ولاعلى مستوى التلقي [١١] من هنا كان البحث في الجانب اللغوي للقرآن يعد المرتكز الاســـاس الذي مكننا من ادراك مقـــدرتـــه على الاســـتمرار بالحـــياة والتفوق على اسئلتها من خلال ما يمنحه في قـــراءاته المختلفة من مرونة تأويلية حملها كتاب الله العزيز في بنية نبحث في عناصرها و نفترض ان اســـمها بـــنية التوازي،ولها مصطلحات فرعية مثل عملية(الاستجمال) ومفاهيم أخرى، ونحن نرى أنه كان لهذه البنية أبـــلغ الأثر في تطور البحث والنقــد والدراســـات الأدبـــية العربية وفي دراسة لغة القرآن قديما وحديثا ولكن من دون أن يشـــار اليها بشـــكل صريح، من هذا المنطلق كانت تلك البنية(التوازي)، فرضية البحث الرئيسة.

الحواشي والمصادر

١ ـ ابن هشام أبو محمد عبد الملك (٢١٨هج) ، سيرة رسول الله (السيرة النبوية)، لمحمد بن اسحق ، تح أحمد فريد ، دار الكتب العلمية ، لبنان،٢٠٠٤ ، ج١، ٢٨٢ .

٢ ـ الجاحظ، البيان والتبيين ، تح عبدالسلام محمد هارون، مطبـعة لجنة التأليف والنشـر ، القـاهرة ١٩٤٨ ، ج١ ، ١٤ .

٣ ـ نفسه: ٢٠ .

٤ ـ ابن الأثير ، المثل السائر،١٦١ .

٥ ـ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ٣٢ .

٦ ـ فندريس ، اللغـــــة، تر، عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص ، مطبعة لجنة البيان العربي ـ ١٩٥٠، ٢٩

٧ ـ حسـن مصطفى سحـلول ، نظريات القـراءة والتأويل الأدبـي وقـضاياه ، اتحاد الكتاب العرب دمشـق، ٢٠٠١ ، ١٣٢

٨ ـ المصدر نفسه: ٦٧

٩ ـ ينظر عبـد الغني عماد ، سوسـيولوجيا الثقـافة ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط١، ٢٠٠٦ ، ص٢٣ـ ٥٨

١٠ ـ بسـام قـطوس ، اسـتراتيجيات القـراءة ، التأصيل والاجراء النقدي ، دار الكندي عمان، ١٩٩٨، ٨

١١ ـ ابـن رشـيق القـيرواني ـ العمدة في محاسـن الشـعر وآدابه ونقده ،ص٦٧

١٢ ـ محمد زغلول سلام ، تاريخ النقـد العربـي ، دار المعارف مصر ،١٩٦٤ـ ١٧

١٣ ـ القـرطبي ، الجامع لأحـكام القـرآن ، م٧، دار الكتب العلمية ، بيروت د.ت، ٩٨ .

١٤ ـ نفسه : ١٠٠

١٥ ـ ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، ج١ ـ ٧٤

١٦ ـ ابن ابي الاصبع ،بديع القرآن ، ٣٤٠

١٧ ـ عبـدالله الطيب المجذوب ، المرشـد الى فهم أشـعار العرب ،ج٣ ، الكويت ، ط٢ ، ٢١

١٨ ـ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة، ١٩٥٨، ١٢٧

١٩ ـ محمد عابـد الجابـري ، بـنية العقـل العربـي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١ ، ١٩٨٦، ١٢٧ .

٢٠ ـ المصدر نفسه ، ٥٥٥

٢١ محمد عابـد الجابـري ، مدخل الى القـرآن الكريم ، ج١ ، دار النشر ، المغرب،٢٠٠٦ ـ ١٨٦ .

البنية السردية للخبر في كتاب بلاغات النساء

د. عقيل عبد الحسين
جامعة البصرة/ كلية الاداب

الراوي:

الخبر إبلاغ معنى أو رسالة. وستكون لوسيلة الإبلاغ علاقـة بالخبـر[١]، وهي الراوي. وله علاقة أيضا بالمروي له، أو السامع الذي يسمع الخبر. وبذا سيكون الخبر سردا أو بنية سردية يتوفر فيه الراوي والمروي له والمروي، أي متن الخبر. ويحدد نوع المعنى أو الرسالة (أو الموضوع). وسيحدد الموضوع نوع الخبر، ومن ثَمّ نوع الأخبار، أو الكتاب الذي تنتظم فيه الأخبـار. فكتاب مثل كتاب 'بلاغات النساء'[٢] موضوعه النساء، ومؤلفه يجمع الأخبار التي تشـترك في أنها تدور حـول النساء، وحول قدرتهن المتفوقة في الكلام والتعليق، أو المجادلة أو الفعل. أما الرسالة فهي مما يدخل في مستوى أبعد من الخبر، ومن الكتاب. لعله مستوى النص بوصفه، كما يرى بعض النقـاد[٣]، مدار المغزى البعيد، ومدار 'الثقافيّ'، والمسكوت عنه الذي تقع فيه المرأة ضمن بنية معنى يُراد له أن يُعزز ويشيع وينتشر في الجماعة، تكون هي فيه الأقل شأنا قياسا بعنصر آخر مقابل هو الذكر – ربما– أو السلطة ، أو المتفوق، أو غيره ممن يقع في دائرة الثقـافيّ ويتضمنه النص ، وينتهي إليه بـوصفه

مجال تلق يتجاوز دائرة البنية السردية (الراوي والمروي له). ويتجاوز دائرة التلقي الأول المفترض حصوله ، الذي يتضمن ناقل الخبر الذي يوصف بأنّه خارجيّ، أو مفارق لمرويه[١] يتدخل من قريب أو من بعيد في متن الخبر. وان كان ذلك على مستوى أضيق مما هو عليه في أنواع سردية أكبر كالسيرة أو الأيام أو المغازي، فيعيد تأهيل المروي ليصير مناسبا لعصر الرواية -رواية الخبر- ولسياقها ولمتطلبات المتلقين وأذواقهم، وللحاجات التي يريدون أن تلبيها لهم الرواية بوصفها نشاطا ثقافيًا ونفسيًا وجماعيًا.

ولعلّ ما يلحق الخبر من تغيرات، وما يطال نوعه من آثار قد تصل إلى إنتاج أنواع جديدة منه كالسيرة التي هي مجموعة أخبار كما يعرفها أحد الباحثين[٥]، أو كالمقامة التي هي نوع يفارق الخبر، ويحدث فيه تغييرات تحوله نوعيا إلى شكل مختلف يصعب تحديد علاقته بالأصل أو النوع الأصليّ[٦] أي الخبر.. لعل تلك التغييرات والآثار إنما تنشأ من الثقافيّ ومن صلة النص، لاالحكاية ولا الخطاب، بذلك الثقافيّ. وسيقع الراوي على مستوى الخطاب، أو الطريقة التي ينتظم بها المروي لغويًا كما يعرفه السرديون[٧] على مسافة من مرويه ، فليس هو متماهيا معه، يتدخل في حركة الأحداث ويقدم تصوراته عنها وعن الشخصية ويغير أو يعدل أو يضيف كما في السيرة، ولا يشترك فيها في الغالب[٨]، كما في المقامة الهمذانية ، حيث يشترك الراوي في الأحداث مرة. ويكون مرة شاهدا يشاهد ما يقوم به البطل ليرويه [٩]. وسوف تقتصر وظيفة الراوي على الإبلاغ أو الإخبار. فهو ينقل الخبر بصيغته وشكله ، وينقله دون تغيير يُذكر، وقد ينقله عن راوٍ قبله وعن آخر، وهكذا في سلسلة سند تشبه سلسلة السند في الحديث ، لتعزز الثقة بصيغة الخبر وبنيانه ، وبعدم تدخل الرواة -الخارجيين عنه في الغالب- في متنه تحريفا وتغييرا ولتتحقق للخبر أهم شروطه النوعية، أعني الثبات والإشارة إلى التاريخية، الكامنة فيه. فهو في الأكثر مأخوذ من التاريخ ، الذي يُظن أنه حدث في وقت سابق عن وقت الرواية الآن ، وتحقق على وجه الإمكان، وليس فيه، غالبا، ما هو محال أو خرافيّ أو غير ممكن.فهو صوغ مكثف لواقعة[١٠] تُستحضر في وقت الرواية-الآن-لغايات معينة ويُعاد استحضارها كلما دعت الضرورة أو تطلب السياق.

ان عدم تدخل الراوي، وتأكيد موقعه خارج متن الخبر، وأنه مفارق لمرويه -على مستوى الخطاب- سيساعد في الإبقاء على صلة الخبر بالتاريخ، أو يقوي تاريخية الخبر[١١] في نفس المروي لهم ، وينفي عنه الإبهام[١٢] الذي قد يصاحب تدخل الراوي في المروي وتماهيه به. وسوف يحدد موقع الراوي ووظائفه في الخبر، كما يحدد دور المروي له، إذ لا يؤثر الأخير في الراوي ، ولا يؤثر من ثَمّ في المروي الذي لا يستجيب

كثيرا للسياق الثقافيّ ، فينحصر في هيئة وصيغة محددة تُستعاد وتُروى وتُتداول بحذافيرها وتُستبدل إمكانية تغير النص وتطوره بتغير الظروف والسياقات ورغبات المتلقين بما سيعرف بـ "سياق الكتاب". فما سيُستبدل هو سياق الكتاب الذي يخضع لموضوعه ولغايات المؤلف، ولغايات المؤلَّف له /لهم، ولظروف العصر ، وهو ما نجده في تأليف الجاحظ مثلاً ، إذ يُنقل الخبر بصيغته وبشكله الجامد ويوضع في سياق الكتاب ليُستبدل ما يدعى "نصيته" بموقعه من الكتاب ، وبذا تصير الأخبار مقروءة ودالة وذات أبعاد جديدة في هذا السياق[13].

نوع الكتاب:

يُخبر الخبر عن شيء ((ليجعل المخاطب على علم بما وقع))[14]. وهو ((يركز... على أحداث معينة))[15]. أي يتصل بتجربة سابقة ويحاكيها، ليشكل عالما ((موازيا ومختلفا عن العالم الخارجيّ))[16] يتضمن دلالة لا تتضمنها التجربة قبل أن تنتقل إلى عالم اللغة ، وقد يكون انتقاؤها وانتخابها من بين مجموعة كبيرة من التجارب والوقائع والأحداث ذا دلالة. ثم يأتي بعد ذلك النسق الذي يُروى عليه الخبر ، والسياق الذي يوضع ضمنه عدد كبير من الأخبار ، كما هو الحال في كتاب "بلاغات النساء". ولهذه الأمور أيضا دلالة وصولاً إلى المعنى الثقافيّ الذي يكون مبررا للاحتفاظ بالخبر ولتداوله وللانتفاع به والإستمتاع بإعادة قراءته. وأيّا كانت علاقة الخبر بالتجربة، وأيّا كان نمطه، واقعيّا أم غريبا أم عجيبا [17] فهو لا يقوم على التجربة أو على العالم الفعليّ، أو ذلك الذي نظن نحن القراء أو الباحثين أنّه العالم الفعليّ، أو عالم القصة، أو المتن الحكائي كما يسميه الشكلانيون[18]، ولكنّه يقوم على الطريقة التي تُحكى بها التجربة أو تُنقل بها ، وتُشكل هي العالم الموازي الذي سينطوي على الدلالات المتنوعة.وستكون الطريقة التي تُمثل بها التجربة أو الواقعة، كلامية أو فعلية، في كتاب "بلاغات النساء" هي موضوع البحث.

ولكنْ قبل ذلك علينا أن نتحدث عن الإجراء. فما الإجراء المنهجيّ الذي يمكننا من توصيف متن الخبر الحكائي . ونقول متن الخبر لأنّنا استبعدنا سنده وما يتضمنه من راوٍ معلَن عن اسمه ، وما يشير إليه من راوٍ غير مسمى ينقل الخبر على مرّ الزمن. وسيكون الإجراء أكثر إلحاحا إذا انتبهنا إلى أن الكتاب لا يصرح في عنوانه بأنه كتاب أخبار نساء وإنما هو بلاغة، وقد تكون كلمة بلاغة بمفهومها التقليدي الذي عناه الجاحظ في كتاب البيان والتبيين، وأراد به القدرة على إبلاغ المعنى بأساليب تعبير فائقة كالخطابة، أو الردّ المفحم، أو السلوك الدال أحيانا . وهو يجافي طبيعة الخبر المتعارف عليها التي نجدها في كتب الأخبار. فهو يخبر عن واقعة قد لا يحضر فيها كلام الشخصية ، وقد لا يكون لحضوره ، إن حضر ، أيّ تأثير بلاغيّ يُذكر ، إذ الخبر، كما نقلنا، إخبار عن واقعة، أو حدث.

إنّ معظم أخبار الكتاب، التي لا يسميها المؤلف

أخبارا، أو لا يعنونها بكلمة أخبار ، تقــوم على ما يشبه المدخل أو التمهيد الذي يتولى الراوي نقــله، ويتضمن أفعالا قــليلة ومختصرة تمهد لحــديث الشخصية الأساسية في الخبر، ولكلامها الطويل أو أقوالها التي تُصنف ضمن الكلام البليغ فقد ((بــلغ عائشة أم المؤمنين أن أناسا نالوا من أبي بكر فبعثت إلى ازفلة منهم فعذلت وقرعت ثم قــالت...))[١٩]. ليبدأ بعد هذا خطاب الشخصية ، أو كلامها الموجه إلى الجماعة مقرعا وموبخا ومنبها إلى فضل أبيها وإلى سابقته، وإلى موقعه من الرسول (ص) ومن الإسلام. ويستمر الكلام إلى نهاية الخبر. فالأفعال: (بلغــ)هــا، وبعثــ(ت)،وخرجــ(ت)، ثم قا لــ (ت).. لا تأخذ غير سطر واحد من متن الخبــر الذي يمتد لثلاث صفحات. وقد تكون الأفعال الممهدة أقــل من هذه، كما في الخبر الذي يلي الخبر في أعلاه، وفيه: ((بلغنا أن عائشة لما قبض أبو بــكر ودفن قــامت على قبره فقالت...))[٢٠]. ليأتي خطاب الشــخصية البليغ مشيدا بمزايا الأب، وصفاته الحسنة.

وتتكرر بنية المتن ذاتها مع فاطمة بنت رسول الله (ص) ، فــ ((لما أجمع أبو بكر رحمه الله على منع فاطمة بنت رســول الله صلى الله عليه وســلم وعليها، فدك، وبــلغ ذلك فاطمة لاثت خمارها على رأسها، وأقبلت في لمة من حــفدتها تطأ ذيولها ما تخرم من مشية رسول الله (ص) شيئا، حتى دخلت على أبي بكر وهــو في حشد المهاجرين والأنصار فنيطت دونها ملاءة ثم أنت أنة أجهش القــــوم لها بالبكاء وارتج المجلس، فأمهلت حتى سكن نشــيج القوم وهدأت فورتهم فافتتحت الكلام...))[٢١]. لينقل الخبر كلام الشخصية الأساسية الذي يمتد على ثلاث صفحات تنافح فيها عن حقّها، وتُذكّر المسلمين بما كانوا عليه قبل أبيها النبي (ص) من عبادة الأصنام، ومن انحراف عن الحقّ، ومن ضلالة، ومن ضعف. وتذكّرهم بنصر الله لهم فيما بعد على المشــركين، وبما صاروا عليه من عزة ، وما هم عليه الآن بعد أن تُوفي النبــي (ص) من خفة إلى الابــتعاد عن الحقّ، ولما يزل ((العهد قريب، والكلم رحيب، والجرح لم يندمل)) [٢٢]. وتحــذرهم من الغواية ، ومن ترك الإسلام، ومن ابتغاء حكم الجاهلية الذي يبشر بــه ابتزازها إرث أبيها، قائلة: ((أفي الكتاب ترث أباك ولا إرث أبي، لقد جئت شــيئا فريا))[٢٣]. وتتوعدهم القيامة: ((وعند الساعة يخسر المبطلون، ولكلّ نبأ مستقر، وسوف تعلمون))[٢٤]. ويعود متن الخبــر إلى الحدث بعد أن يتوقــف الكلام، ويتولى الراوي تصوير ما يحدث بعد ذلك بالقول: ((ثم انحرفت إلى قبر النبي(ص)،وهي تقول:(أبياتا شعرية مضمونها: إن بعد موتك حصلت أمور مؤلمة. وإنّ قومك اختلوا فاشهد على اختلالهم). قال–أي الراوي– فما رأينا يوما كان أكثر باكيا، ولا باكية من ذلك اليوم))[٢٥].

ولن يُخرج تولي الراوي إتمام الخبر صيغته عما سبق من أخبار عائشة، وعما يليه من أخبار النساء، كأمّ كلثوم عليها السلام ، وحفصة بنت عمر بن الخطاب ، وأروى بنت الحارث بن المطلب ، وسودة بنت عمارة، والزرقاء بنت عدي... وغيرهن ممن يسيطر كلامهن على المساحة الأكبر من متن الخبر. ونشـــير إلى أن المؤلف يعنون أخبارهن، أو المقاطع المخصصة لهن من الكتاب بعنوان "كلام" ولا يقـــول (أخبـــار) إلا في المقاطع التي يتراجع فيها الكلام، وتضيق المساحـــة التي تُخصص له من متن الخبر، ليقتصر على التعليق بجملة أو جملتين، وليحل محله الحدث، كما في أخبار ذوات الرأي والجزالة من النساء، فقـــد ذكر ((ابـــن الأعرابي أن عمر بن الخطاب قال: أيها الناس ما هذه الصداقات (ج صداق وهو مهر الزوجة) التي قد مددتم إليها أيديكم، لا يبلغني أنّ أحدا جاوز بصداقـــه صداق النبيّ صلى الله عليه. قال: فقامت امرأة برزة فقالت: ما جعل الله لك ذلك يا ابن الخطاب، وقد قال الله عز وجل: (وما اتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا). فقـــال عمر: ألا تعجبون أمير اخطأ وامرأة أصابـــت . ناضل أميركم فنضل))[٢٦]. فالحدث يتوالى: (بـــلغ) عمر أن هناك مبالغة في مهور النساء، فـــ(خطب)، ونهى عن المبالغة، فـــ(فقامت) امرأة، و(قالت)، فـــ(فعجب) من قولها ، و(قال) مصرحا بخطأ اجتهاده. ولم يتعد كلام المرأة السطرين من متن الخبر. وأقل من ذلك المساحة التي يأخذها كلام المرأة من متن خبر آخر ينقله المدائني جاء فيه ((تزوج مروان بن الحكم أمّ خالد بن يزيد بـــن معاوية، فقال مروان ذات يوم، وأراد أن يقصر به في شيء جرى بينهما: يا ابن الرطبة. فقال له خالد: أمين مُختبر. وأتى خالد أمّه فاخبرها الخبر وقال:أنت صنعت هذا بي، وأنشدها هجاء هُجي به فيها (...) فقالت له: دعه فإنّه لا يقولها بعد اليوم. فدخل عليها مروان فقال: أخبرك خالد بشيء؟ فقالت: يا أمير المؤمنين هو أشـــد لك تعظيما من ان يذكر شيئا جرى بـــينك وبـــينه. فلما أمسى وضعت على وجهه مرفقـــة (مخدة)، وقـــعدت عليه هي وجواريها حتى مات، فأراد عبد الملك قتلها، وبلغه رضخ (خبر تسمعه ولا تستيقنه) من فعلها فقالت له: أما إنه أشـــدّ عليك أن يعلم الناس جميعا أنّ أبـــاك قتلته امرأة. فكف عنها))[٢٧].

إذن الخبر يرتكز على الأفعال التي تجري بـــين مروان وخالد وأمّه وعبد الملك، وما حصل من سبّ مروان خالدا بأمّه، وإبلاغ الأمّ وقتلها لمروان ومحاولة عبد الملك أن يقتلها لفعلها بعد ان ســـمع ولم يتأكد. وتمتد الأحداث على معظم مساحة الخبر، فيما لا يأخذ كلام المرأة في نهاية الخبر أكثر من سطر. ويُلاحظ أن الكلام في هذه الأخبار ثانويّ، لا يحتل مساحة تُذكر من متن الخبر قياسا بالحدث.وهو -أي الكلام- لا يتعدى الحوار العاديّ المتبادل بين شخصيتين، إذ هو يأتي في سياق الحوار، خلافاً للكلام، في سياق الأخبـــار الكلامية، حيث يأتي في سياق الخطبة التي يتحدث

فيها المتكلم ويعلي صوته ويعبر عن رأيه أو موقفه، وليس يتكلم مع سامعه أو يشاركه الرأي أو يحاوره في أمر من الأمور.

إنّ العنوانات التي يضعها المؤلف لأخباره مصنفا إياها إلى كلام وأخبار ستساعد على تحديد الإجراء المنهجي المناسب لتوصيف البنية السردية للخبر، مع التأكيد أن الكتاب كتاب أخبار. إذ بنيته بنية خبر تتضمن راويا أيًا كان موقعه من الأهمية، وأيًا كانت وظائفه من التحدد. كما تتضمن بنيته سندا يؤشــر إلى صلة الخبر بالتاريخ واتصاله بالواقعة، ويبعده عن الوهم والخيال.الأمور التي تحدد نوع الخبر وهو يتضمن حدثا أو واقعة حدثت في وقت من الأوقات في الماضي منسوبة لأشخاص معروفين تاريخيا – ونحن نتحدث عــن بلاغات النساء – وتنطوي الواقعة على أفعال تقوم بها الشخصيات كما تنطوي على كلام ينسب إليهم. ويختلف الخبر عــن الآخر في المساحة التي يستولي عليها الكلام، أو التي يستولي عليها الفعل من متن الخبر. فإذا زادت مساحة الكلام على مساحة الفعل عُنون الخبر بــ "كلام" وإذا زادت مساحــة الفعل على الكلام عُنون بــ "أخبار". وإذا ما اتفقنا على أن الكتاب كتاب أخبار تدور حول النساء، فسيكون الإجراء المناسب هو ما نطلق عليه "الوحدة الخبرية".

الوحدة الخبرية:

السرد طريقة تتابع الأحداث في المروي، أو نظام إيراد الأحداث. ومن يُورد الأحداث هو الراوي الذي يضعها في نظام يخدم رؤيته ومواقفه وغاياته من المروي.وهذا النظام من مستوى خارج الخطاب يخضع لمواقف المؤلف من عصره ومن قضاياه ومن مشاكله الفكرية والثقافية.وينطبق هذا الأمر على نوع الرواية الذي يمتد على مساحات كبيرة تصل إلى مئات الصفحات. وتسودهــا موضوعات متعددة تتصل بشــخصيات متنوعة تقوم بأحداث متشعبة في أماكن وأزمنة مختلفة تعود كلّها على رؤية معينة لراوٍ واحد في الغالب[28]، الأمر الذي يمنح الأصوات المتعددة، أو حتى الرواة المتعددين وما يتصل بهم من سرد، وحــدة ويجعل المحكي كيانا أو عالما متصلا وواحدا تصعب تجزئته إلى أجزاء أو وحدات سردية، مثلما قد يحــصل مع الأنواع السردية القديمة كالسيرة التي لا يكاد يجمعها رابط فكريّ، أو روائيّ واحــد، وإنّما هي تكبــر مع الزمن من نواة سردية صغيرة وتتضخم بــفعل الرواة المتعددين الذين يستجيبون لحاجات عصرهم ولشروط المروي لهم المتجددة، فيضيفون إلى المحكي ويوسعونه ويدخلون عليه أجزاء جديدة تخدم غايات سياســية وثقافية تنشأ مع العصور، لنجد في السير أبــطالاً من عصور متنوعة وأحداثا من مراحل تاريخية مختلفة كما يحدثنا مؤرخو هذا النوع من السرد[29].

إنّ افتقار السرد في السيرة إلى الاتصال ألجأ بعض النقاد أو السرديين إلى ابتكار ما أسماه" الوحدة الحكائية" لمعاينة وتوصيف المتن السرديّ للســيرة، معرفا الوحدة الحكائية بأنها:((سلسلة الأفعال المتعاقبة التي

يقوم بها البطل لإشباع حاجة ما، مادية كانت أو معنوية وتستدعي حيزا من المكان الذي يقـيم فيه، والذهاب إلى مكان خصومه ، والدخول معهم فـي مواجهة ، وعودته ظافرا إلى مكانه وقد أشبع الحاجة التي دعته إلى الرحيل))[٣٠].وسينتخب الباحث لكي يقـف على بنية الوحدة الحكائية، عددا ((من الوحدات الحكائية المترابطة تكون موضوعا للتحـليل، ذلك، أن متون السير الشعبية تتكون من عدد كبـير من الوحـدات الحكائية المترابطة بشكل متتابع، تكوّن بـمجموعها متون تلك السير))[٣١]. وسيحدد الباحث خمس وحدات حكائية كبرى في السيرة يحـلل مـن خلالها المنطق الداخلي للوحدة ويبين العناصر المكونة لها. مع الإشارة إلى أن اللجـوء إلى الوحـدات الحكائية سيقتصر على السيرة دون المقامة ودون الحـكاية الخرافية، لكبـر السيرة وتشعب بنيتها وتنوع أخبارها[٣٢].

ولكن الخبر أصغر حجما من السيرة، ولا تكاد ترقى أحداثه إلى الحكاية، وليس يتضمن وحدات حـكائية كثيرة أو قليلة، فما فائدة التذكير بالوحدة الحكائية؟ إذا كان الحديث عن السيرة يستدعي الحديث عن الحكاية وعن الوحدة الحكائية ، فإنّ الحديث عن الخبر يستدعي مصطلح "الوحدة الخبرية" لأنّ الخبر، وكما ذكرنا، في أبسـط مفاهيمه إخبـار ينطوي على مجموعة من الأفعال- لا بالمعنى الوظائفي[٣٣] والأفعال تشكل الحدث الوحيد غالبا،والصغير الذي يكوّن متن الخبر، ويشكل ماسيصطلح عليه، من الآن،الوحدة الخبرية. فالوحدة الخبرية، إذن، صيغة الخبر بما تتضمنه من أفعال ، أو أقوال، أو بما يتضمنه من كلام. وتُقسم الوحدة الخبـرية في كتاب "بلاغات النساء" على قسمين،أولهما ندعوه "الوحدة الخبرية الكلامية"، أي الوحدة الخبـرية التي يتشكل الخبر فيها من الكلام، أو من القول الذي تنطق به الشخصية الأساسية. ويستغرق مساحة كبيرة من متن الخبر، ليتم من خلاله الإخبار عن بلاغة المتكلمة، وقدرتها الفائقة على القول. كما في الأخبار التي ذكرتُ في ما سبق عن عائشة وفاطمة (ع) وغيرهما . وأطلق المؤلف على هذا النمط "كلام" تغليبـا للكلام فيه على الخبر.

أما ثاني الوحدات الخبرية في كتاب " بلاغات النساء" فندعوها"الوحدة الخبرية الفعلية"،أي الوحدة التي يتشكل الخبر معها من الأفعال التي تقوم بـها شخصية أو أكثر ،ويستولي الفعل معها على مساحة أكبر من مساحة الكلام ، ليكون الإخبـار عن طريق الحدث الذي يظهر بلاغة النساءأو قدرتهن على الفعل بما يفوق قدرة الرجال . كما في الأخبار التي ذكرت عن المرأة التي غلبت الخليفة عمر وعن أمّ خالد بـن يزيد وقتلها مروان بن الحكم . وغيرها من الأخبار التي عنونها المؤلف بـ" أخبار" تغليبا للحـدث ، أو الواقعة على الكلام.

سيساعد هذا الإجراء في تحديد نوع الكتاب. فهو كتاب أخبار، برغم عنونته بـ "بلاغات النساء"، وبرغم إطلاق مسمى " كلام" على أكثر أخباره، وبرغم تضمن

تلك الأخبار مساحات كلامية كبيرة هي خطب للنساء. وسيساعد أيضا في تذليل صعوبة وصف متن الكتاب، وفي الوصول إلى وظائف البنية، على مستوى الخطاب، بعد أن نحدد أشكالها، تلك الوظائف التي تنتهي إلى تأكيد بلاغة القول والفعل الصادرين عن النساء.

الوحدة الخبرية الكلامية:

تميل الأخبار التي تتضمن هذا النوع من الوحدات الخبرية إلى الطول، إذ يتوقف الحدث ويُعطى الكلام مساحة أكبر من متن الخبر. قد تطول لتصل إلى ثلاث صفحات أو أكثر[٣٤]. وهي مساحة كبيرة قياسا بما يتسم به نوع الخبر من اختصار. وتمتاز الوحدة الكلامية بأمور منها:

١ .إنها تقع في الأكثر في سياق الخطبة، إذ تتولى الشخصية الأساسية التي ينسب المؤلف إليها الخبر، الكلام، على مسمع من الشخصيات الأخرى التي تتخذ موقع السامع، وهذا يعني أنّ السامعين لا يشاركون الشخصية في الحديث، ولا يتبادلون معها الرأي أو يجادلونها، أو هم في آخر الخبر يصمتون ليقروا للشخصية بالغلبة أو بالبلاغة. وستكون الخطبة إما مما يُقال في وقت الكلام الحاضر من متن الخبر، فالشخصية تجد ما يدعوها للكلام، فتصل إلى مكان ما، وتخطب، كما في كلام عائشة، أو فاطمة (ع). وإما من الكلام الذي كان قد قيل في وقت سابق ويجري الآن استحضاره أو استذكاره في مقام غير المقام الأول. كما في خبر أم الخير بنت الحريش البارقية ، ودعاها معاوية فذكّرها بموقفها يوم صفين، وقولها هناك، وطلب منها أن تعيده فادعت أنها لم تعد تذكره، فـ((التفت إلى أصحابه فقال: أيكم حفظ كلام أم الخير ؟ قال رجل من القوم : أنا أحفظه يا أمير المؤمنين كحفظي سورة الحمد. قال: هاته. قال: نعم.. كأني بها يا أمير المؤمنين، وعليها برد زبيديّ كثيف الحاشية، وهي على جمل أرمك، وقد أحيط حولها حواء ، وبيدها سوط منتشر الضفر، كالفحل يهدر في شقشقته، تقول: يا أيها الناس اتقوا ربكم إنّ زلزلة الساعة شيء عظيم، إنّ الله قد أوضح الحقّ ، وأبان الدليل ، ونوّر السبيل ، ورفع العلم، فلم يدعكم في عمياء مبهمة، ولا سوداء مدلهمة، فإلى أين تريدون رحمكم الله ، أفرارا من أمير المؤمنين، أم فرارا من الزحف، أم رغبة عن الإسلام، أم ارتدادا عن الحقّ،أما سمعتم الله عز وجل يقول: ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم. ثم رفعت رأسها إلى السماء، وهي تقول: اللهم قد عيل الصبر، وضعف اليقين، وانتشر الرعب،وبيدك يا ربّ أزمّة القلوب فاجمع إليه الكلمة على التقوى ، وألف القلوب على الهدى ، واردد الحقّ إلى أهله. هلموا رحمكم الله إلى الإمام العادل، والوصيّ الوفيّ، والصديق الأكبر. إنها إحن بدرية، وأحقاد جاهلية، وضغائن أحدية ، وثب بها معاوية حين الغفلة، ليدرك ثارات بني عبد شمس))[٣٥].

وتأتي الوحدة الخبرية الكلامية في سياق غير

سياق الخطبة – في مرات أقل – وسيكون ذلك إما في سياق الكلام الاعتيادي، الذي لا يشترك فيه مع الشخصية الأساسية، طرف آخر، أو في سياق الحوار الذي يدور حول موضوع محدد . ويدور الكلام الاعتيادي في طلب حاجة إذ تدخل الشخصية الأساسية مكانا ما ، وتتفوه على مسمع شخصيات بكلام بليغ فتسألهم إعانتها بالمال، أو سدّ جوعها، فقد ((وقفت امرأة من الاعراب من هوازن على عبد الرحمن بن أبي بكرة . فقالت : أصلحك الله أقبلت من أرض شاسعة ترفعني رافعة، وتخفضني خافضة، بملحات من البلاد، وملمات من الدهور برين عظمي، وأذهبن لحمي، وتركنني والها ، وأنزلنني إلى الحضيض، وقد ضاق بي البلد العريض لا عشيرة تحميني، ولا حميم يكنفني . فسألت في أحياء العرب من المرجو سيبه، المأمون غيبه، المكفي سائله ، الكريمة شمائله، المأمول نائله؟ فأرشدت إليك، وأنا امرأة من هوازن مات الوافد وغاب الرافد، ومثلك من سدّ الخلة، وفكّ الغلة. فاصنع إحدى ثلاث: إما أن تقيم من أودي،أو تحسن صفدي،أو تردني إلى بلدي))[٣٦] .

ويدور الكلام الاعتيادي حول القيم التي ينبغي أن يتحلى بها الشخص والجماعة، ويأتي هذا الكلام في صيغة وصية ، إذ توصي امرأة ابنا لها أراد سفرا في أحد الأخبار فتقول: ((أي بني أوصيك بتقوى الله، فإن قليله أجدى عليك من كثير عقلك. وإياك والنمائم، فإنها تورث الضغائن ، وتفرق بين المحبين . ومثل لنفسك مثال ما تستحسن لغيرك، ثم اتخذه إماما، وما تستقبحه من غيرك فاجتنبه ، وإياك التعرض للعيوب فتصير نفسك غرضا ، وخليق أن لا يلبث الغرض على كثرة السهام ، وإياك والبخل بمالك والجود بدينك))[٣٧] .

أما عن الكلام الذي يدور حول موضوع محدد ويدور بين أكثر من شخصية فذلك الذي يظهر في الأخبار التي تتحدث مثلاً عن الزوج الجيد.وتتجاذب أطرافه أكثر من امرأة قد يصلن إلى أربع أو خمس، وهو يشبه الحوار، لأنّه لا يقوم على تبادل الفكرة أو الرأي أو الواقعة، وإنّما يعتمد على ما يشبه المقارعة الكلامية التي تظهر قدرة الأطراف على صوغ القيمة أو الفكرة ذاتها صياغات متنوعة بليغة يصعب أن تُفضل إحداها على الأخرى ويظهر هذا الأمر فيما رُوي عن ملكة سبأ ((وكانت لا تريد الأزواج، فقلن لها نسوة كنّ معها : ألا تتزوجين أصلحك الله؟ قالت: ويحكن ! وما التزويج ؟ قلن لها : إن فيه من اللذة ما ليس في شيء من الأشياء، قالت: فلتصف لي كلّ امرأة منكن زوجها، فإن كان يدعو إلى اللذة فبالحري أفعل، قلن: نحن نصف لك أزواجنا، قالت: فصفن لي، فقالت الأولى: هو عزّ في الشدائد،وفي الرخاء مساعد، وإن رجعت ألطف، وإن غضبت تعطّف، قالت: نعمَ الشيء هذا. قالت الثانية: هو لما عندي كاف ، ولما شفني شاف رشفه كالشهد، وعناقه كالخلد، لا يُمل لطول العهد. قالت: هذا والله الذي لا عدل له قالت الثالثة:هو شعاري حين أصرد

وسكني حين أرقد ، ومنى نفسي لشبق يتردد قالت: سبحان الله! هذا والله الذي لا يعدله شيء. وكلّكن قد أحسن الصفة، فإن كان كما زعمتن، أكرمتكن وأحسنت إليكن، وإلا عذبتكن ، وأسأت إليكن. فتزوجت بابن عمّ لها، يُقال لـه شداد بن زرعة ، فاحتجبت عن الناس شهرا ، ثم خرجت فجلست في مجلسها الذي كانت تجلس فيه،فجئن النسوة إليها، فسألنها عن خبرها، فقالت: نعيم لا يوصف، ولذة لا تنقطع))[٣٨].

٢. ستكون عناية الخبر بـ" الكلام " الذي تقوله الشخصية، فالحدث ثانويّ، يأتي ممهدا يوصل إلى الكلام ويحدد سببه. فلماذا تكلمت عائشة؟ لأنّ أناسا عابوا أباها[٣٩]. ولماذا تكلمت فاطمة؟ لأنّه بلغها أن أبا بكر منعها فدك[٤٠].ولماذا تكلمت آمنة بنت الشريد؟ لأنّ معاوية قتل زوجها، وأرسل إليها من يسمع قولها وقت إلقاء رأسه في حجرها ، وإذ هي ذمته دعاها ليوبخها، وإذ فعل ذمته، ولما تدخل أصحابه ذمتهم بكلام شديد بليغ[٤١].كما يحدد الحدث المكان أو المسرح كأن يكون مجلس معاوية، أو البصرة حيث معركة الجمل، أو بيت أبي بكر .أو غير ذلك. ويحدد الحدث الشخصيات الثانوية التي تدفع الشخصيات الأساسية "النساء" إلى الكلام، أو يحدد الشخصيات التي تسمع الكلام. ويكون الحدث أحيانا مكملا للخبر، إذا جاء تاليا للكلام، ومبينا لأثر الكلام. ففي خبر آمنة بنت الشريد ، تذهب من عند معاوية بعد أن تُسمعه وتُسمع صحبه كلاما قاسيا، وتموت بالطاعون، فيبلغ النبأ معاوية، ويقول لصاحبه الذي كان آذاه كلام آمنة: ((إن موتها لم يكن على أحد أروح منه عليك، ولعمري ما انتصفت منها حين أفرغت عليك شؤبوبا وبيلاً، فقال الاسلع: ما أصابني من حرارة لسانها شيء إلا وقد أصابك مثله أو اشد منه))[٤٢].

٣. وإذا كان الكلام أساسيا في هذه الأخبار ، فذلك لأنّه بليغ ، أي لأنه يتمتع بـمزايا الكلام الجيد من سلامة لفظ وجودة تركيب ، سواءا كان التركيب نحوياً أم بلاغيًا . فضلا عن المحسنات اللفظية، وما يترتب عليها من موسيقى ، سواء كانت تأتي من الموازنة أم من التكرار أم من السجع أم حتى الوزن. وستجعل هذه الأمور الكلام يدخل في الجد سواء كان معناه نبيلا، أم سخيفا، كما سنبين في وظائف الوحدة الخبرية الكلامية.

٤.وظائف الوحدة الخبرية الكلامية:

ما فائدة الكلام في الخبر؟ لقد انتخب المؤلف من أخبار النساء ما يتضمن كلاما طويلاً تقوله الشخصية، ويُشكّل متن الخبر. وما أسميناه "وحدة خبرية كلامية" أي وحدة تخبر بالكلام عن شيء، وتؤدي وظائف ما. فما وظائف الوحدة الخبرية الكلامية؟ تتصل الوظائف بالصورة التي يجيء بها الخبر، وتبعا لذلك نحدد الوظائف الآتية:

الوظيفة السياسية:

شهدت الأمة الإسلامية في بدايتها أحداثا غير متوقعة تلت وفاة النبي (ص) بداية بمسألة الأحقية

بالخلافة مرورا بقتل الخليفتين عمر وعثمان والصراع بين الإمام علي (ع) ومعاوية ، وما أسفر عنه من قتل الإمام وتفرد معاوية بالخلافة ، وتحويلها إلى ملك عضوض، كما يقول المؤرخون، يتوارثه الابن عن الأب. وانتهاء بتولي يزيد بن معاوية ومقـتل الحسين (ع). ولعلّ هذه الأحداث بما فيها من جدل كثير تنوع بتنوع الخصوم ، وبما فيها من كلام لم تخف وتيرته إلى عصر المؤلف ، أي القرن الثالث الهجري.... لعلها كانت مادة تثري الأخبار وتمدها بأحداث ومواقـف وآراء جديدة لا تنفد . ولذا كان جزء كبيرمن أخبار كتاب' بلاغات النساء' مخصصا للموضوعات السياسية التي تدور حول مواقـف الناس من الخلفاء الراشدين ودفاع ابنتيهما عنهما. وحول المعارك كالجمل وموقف عائشـة مشـجعة على قتال الإمام علي مطالبة بدم عثمان ، وندمها على موقفها ذاك فيما بعد، كما في خبر يروي عنها ندمها على يوم الجمل وهي تحتضر[٣٣] . وبـين هذا وذاك لوم الناس لها ، ومنهم أم سـلمة ، على عدم التزامها وصية النبي (ص) لأزواجه بـعدم الخروج و((الفرطة في البلاد))[٣٤] . وكصفين التي دارت بين الإمام عليّ ومعاوية ، وما قيل فيهما بعد زمن، إذ يدعو معاوية أنصار الإمام من النساء فيسألهن عن رأيهن فيه وفي الإمام وعما قلنه وقت المعارك من كلام حاثات الرجال على القـتال . وتعمل الوحـدة الخبرية الكلامية في هذه الأخبار على نقل المواقف السياسية المتباينة وتحديد أبـعادها . مثلما تقـوم بالدفاع عما تراه طرفا يستأهل الدفاع كالإمام عليّ. إذ لم يُذكر أيّ خبر يبين موقف معاوية ويدافع عنه، وبـذا ينتقل الخبر من التاريخ إلى الأدب ، فيكون مفيدا في الحاضر ، أي في القرن الثالث الهجري ، الذي لم تعد الدولة الأموية قائمة فيه ، ومفيدا في تأكيد قيمة الحقّ التي تنتصر أدبيا برغم انكسارها تاريخيا.

الوظيفة التعليمية:

لم تكن الوظيفة السياسية لتخلو من عرض للقـيم، وحـثّ عليها، ولكنّه عرض ضمني وليس معلنا ، كما سنرى في الأخبار التي تتشـكل فيها الوحدة الخبرية الكلامية من كلام لا يدخل في نوع الخطبة . أو لنسمه كلاما غير خطابيّ . وتنقسـم الوظيفة التعليمية على تعليم القيم الحسنة ونشرها، وتعليم اللغة والغريب.

أولاً: تعليم القيم الحسنة والحثّ عليها:

وينقسم الحثّ على القيم على قسمين:

الأول : الحث على القيم مجردة ، أي كما هي دون تجسيد أو تمثيل . ويظهر هذا الحثّ في نمطين هما: السؤال أو طلب الحاجة ، والوصية . ففي السؤال تسأل الشخصية الأساسية بكلام بليغ شـخصية أخرى أن تُنعم عليها بما يسدّ حاجتها إلى الطعام أو المال ، مُذكرة بأن الجود وإغاثة المحتاج قيم جيدة

ينبغي أن تسود. كما يظهر الحثّ على القيم مجردة في الوصايا وسبق أن ذكرنا مثالاً لها.

الثاني: الحثّ على القيم ممثلة في شخصيات وقبائل وتظهر من خلال مدح أولئك الأشخاص،أو تلك القبائل أو ذمهم لتأكيد القيم والترغيب فيها في الحالة الأولى والترغيب عنها في الحالة الثانية ومن الأمثلة على ذلك ما جاء في خبر جروة بنت مالك التي استدعاها معاوية لما أرق لتخبره عن قومها فـ ((قالت: عن أيّ قومي تسألني؟ قال: عن بني تميم . قالت:يا أمير المؤمنين هم أكثر الناس عددا ، وأوسعهم بلدا ، وأبعدهم أمدا. هم الذهب الأحمر والحسب الأفخر. قال: صدقت فنزليهم لي. قالت: يا أمير المؤمنين أما بنو عمرو بن تميم فأصحاب بأس ونجدة وتحاشد وشدة، لا يتخاذلون عند اللقاء، ولا يطمع فيهم الأعداء ، سلمهم فيهم، وعلى عدوهم سيفهم... وأما بنو سعد بن زيد مناة ففي العدد الأكثرون، وفي النسب الاطيبون....))[٤٥]. ومن الأمثلة الأخرى ما جاء عن نساء يتذاكرن الأزواج في خبر ((فقالت إحداهن: الزوج عزّ في الشدائد وفي الرخاء مساعد ، إن رضيت عطف وان سخطت تعطف ، وقالت الأخرى:الزوج لما عناني كاف، ولما شفني شاف ، رشفه كالشهد، وعناقه كالخلد ، لا يُمل عن قرب ولا بعد . وقالت الأخرى : الزوج شعار حين أصرد، يسكن حين أرقد، ومنى لذتي، شف مفرد، وما عاد إلا كان العود أحمد. وقالت الأخرى: الزوج نعيم لا يوصف، ولذة لا تنقطع ولا تخلف))[٤٦].ولعل الأول يؤكد القيم التي ترفع القبيلة ، وتشهر ذكرها عند العامة، وعند الخلفاء. فيما يعطي الخبر الثاني نماذج من الأزواج الذين ينبغي أن يكثروا، لما فيهم من قيم الرجولة وشيمها.

أما النوع الثاني من أنواع إظهار القيم فيأتي من ذكر نماذج سيئة مرغوب عنها، لما فيها من مساوئ. ويظهر هذا الأمر في الخبر الذي يرويه الأصمعي عن ((شيخ من بني سعد باليمامة ذا مال، فجمع بين أربع نسوة ، وكان تفلا مفركا، ففركه جمعهن، وأصلح بينهن بغضه. فرصدهن ذات ليلة وهن يتحدثن ويذكرنه. فقالت إحداهن : قلن جميعا في فنون عيبه، ولا مأثم في غيبه. قالت الثانية: أقمر عيني ببياض شيبه، وشفّ جسمي طول شمّ جيبه. وقالت الثالثة: اللؤم والخيبة حشو ثوبه، فبي فحل الموت صبحا أو به. فقالت الرابعة: يا ليت ما ينالني من سيبه تطليقة تخرج من قليبه. فأصبح فطلقهن جميعا))[٤٧].

ثانيا: تعليم اللغة والغريب:

ولعلّ هذه وظيفة أساسية من وظائف المتون الخبرية التي يغلب عليها الكلام إذ أصبح الخبر متنا يُستدعى في مجالس العلم ليتعلم الطلاب غريب اللغة الذي لم يعد مستعملاً لصعوبة صياغته ولغرابة ألفاظه ووحشيتها، مع الفائدة والمتعة التي

يتضمنها المتن المحشو لغة وغريبا. وتبـعا للفائدة أو للمتعة أو لهما معا تنقسم المتون الخبـرية التي تعلّم على قسـمين ، أولهما يحـمل مضمونا يدخل ضمن الجد. وآخر يحـــمل مضمونا يدخل ضمن الهزل.فمن الأول الخبر الذي وصفت فيه جمعةُ وهند بنتا الخس الإبل وقد سأل القلمس ((أي الإبل أحـبّ إليك يـا جمعةً ؟ قالت:أحـبّ كلّ قراسـيةً دوسـر ملاحك الخلق عشنزر ململم مثل ململومةَ المرمر ذي شقشقةً مفرفرمصعب اللون مدلى المشـفر. قـال القلمس: كيف تسمعين يا هند ؟ فقالت : أحبّ كلّ ذي كاهل رفيع ملزز الخلق جميع محـتمل ضليع يقـل الرغاء ويعتسف البيداء وينهض بالأعباء..))[٤٨].

أما من المتون التي تحـمل مضمونا يُصنف ضمن الهزل فخبر ((امرأة يُقال لها أم الورد تزوجت برجل، فعجز عنها، فتقدمت إلى والي اليمامةً، فقـالت له: لا يمسكني بضم ، ولا بتقبيل ولا بشم ، ولا بـزعزاع ليسلي همي، يطيح منه فتحي في كمي . قـال : ففرق بينهما. ثم تزوجت رجلاً آخر فرضيت وحظيت وزوجت أخاها أخت زوجها، فعجز عنها. فقالت تهجو أخاها: يا عمرو لو كنت فتى كريما ، أو كنـت ممـن يمنـع الحريما، أو كان رمح استك مستقيما، نـ (...) تَ بـه جاريةَ هضيما، نا (....) أخوها أختك الغليما، بـــذي خطوط يغلق المشـيما ، إذا احـفت نومها الاريما ، واحتكرت مـن ظهره العتيما ، سـمعت من أصواتها نئيما))[٤٩]. وهو تعليميّ لأنّه منقول بلغة تلتزم سلامة الصياغة مع الإيقاع الذي يقوم على التوازن والسجع، ويلتزم اللغةَ الغريبـة ، كما في خبـر المرأة توصي ابنتها ، فتقول لها: ((لا تتـ (...) ي شيخا إذا بـال ضرط ، املني تحت حصيه شمط ، رخو الدلاة عاجزا إذا افترط، والتمسي أمردا يسـتاف الغلط، لمثله تتخذ الخود النقط، إذا تدانى ساعة ثم امعط، يجبـذ جبـذ البعير نفسه إذا نحط))[٥٠].

وفي ما يأتي مخطط للعلاقة بين أنماط الوحـدة الخبرية الكلامية ووظائفها في الخبر:

<table>
<tr><th>الكلام</th><th>التمثيل</th><th>الصيغة</th><th colspan="2">الوظيفة</th></tr>
<tr><td>خطابيّ</td><td>حاضر</td><td rowspan="2">خطبة</td><td colspan="2" rowspan="2">سياسية</td></tr>
<tr><td></td><td>مُستذكَر</td></tr>
<tr><td rowspan="5">غير خطابيّ</td><td rowspan="2">ينطق به شخص واحد</td><td>سؤال</td><td rowspan="2">الحث على القيم مجردة</td><td rowspan="5">تعليمية</td></tr>
<tr><td>وصيةً</td></tr>
<tr><td rowspan="3">ينطق به أكثر من شخص</td><td>مدح</td><td rowspan="2">الحث على القيم مجسدة</td></tr>
<tr><td>ذمّ</td></tr>
<tr><td>وصف</td><td>تعليم اللغة والغريب</td></tr>
</table>

الوحدة الخبرية الفعلية:

تميل الأخبار التي تسيطر على متنها الوحـدة الخبرية الفعلية إلى القص. إذ تُذكر الأفعال متعاقبـة تختصر أزمانا طويلة أو قصيرة دون أيّة إشارة لذلك الاختصار، كما في خبر نقله المدائني جاء فيه: ((كان تميم الداري يبيع العطر في الجاهلية، وكان من لخم،

فخطب أسماء بنت أبي بكر في جاهليته، فماكسهم في المهر فلم يزوجوه، فلما جاء الإسلام جاء بعطر يبيعه فساومته أسماء، فماكسها. فقالت له: طالما ضرك مكاسك، فلما عرفها استحيا، وسامحها في بيعه))[٣١].
فالخبر يبدأ بصيغة (كان) التي تُرجع الحدث إلى ماض بعيد هو الجاهلية، كما في متن الخبر. وتأتي بعد هذه الصيغة أفعال متتالية: (يبيع) و(خطب) و(ماكس) و(لم يزوجوه). ثم ينتقل الخبر إلى وقت قريب هو الإسلام، وتأتي بعده الأفعال: (جاء) و(يبيع) و(ماكس)ته – أي أسماء–و(ماكس) ها–أي تميم.لتأتي جملة واحدة توبيخية تُلمح إلى الواقعة القديمة، واقعة مماكسة تميم أهل أسماء في مهرها، ورفضهم تزويجهاله، ليأتي بعد الجملة ثلاثة أفعال متتالية تكمل الخبر هي: (عرف) و(استحيا) و(سامح).

ويحسن أن ندون الملاحظات الآتية على الأخبار التي يتشكل متنها من وحدة خبرية فعلية، أو التي توظف الأفعال للإخبار، أو لأداء المعنى والدلالة. ومن تلك الملاحظات:

١ .تمتاز الأخبار–القائمة على الوحدة الخبريةالفعلية – بالقصر النسبيّ، فهي لا تتجاوز الأسطر، وقلّ أن تزيد على الصفحة الواحدة، في الأكثر.

٢ . يتقدم الحدث المكون من أفعال متلاحقة ليحتل المكانة الأولى، فهو ما يُشكل متن الخبر ويتراجع الكلام إلى المرتبة الثانية، لأنّه لن يكون أكثر من حوار يدور بين شخصيات الخبر، ليبين أمرا، أو يكشف عن رغبة، أو يوضح معنى ،أو يجيب عن سؤال بعبارات مختصرة قليلة . ولما كان الكلام ثانويًا في هذا النمط من الأخبار فإنه في الأكثر يأتي بلغة خالية من رسوم البلاغة، وقيود البديع، وتعمدالإيقاع، والسجع.ونُذكّر بالجملة التي نطقتها أسماء بنت أبي بكر، وهي الشخصية الأساسية في خبرتميم الداري. ولم تكن أكثر من جملة واحدة لفتها مباشرة.ومثل هذا الأمر نجده في أخبارأخرى كثيرة، نختار منها خبرين قصيرين أولهما:((خطب عبد الملك بن مروان رملة بنت الزبير بن العوام، فردته، وقالت لرسوله: إني لا آمن نفسي على من قتل أخي))[٣٢]وليس كلام المرأة إلا جملة خبرية مباشرة تبين سبب رفض الزواج من الخليفة وثاني الخبرين:((أتي عبيدالله بن زياد بامرأة من الخوارج فقطع رجلها، وقال لها : كيف ترين ؟ فقالت: إنّ في الفكر في هول المطلع لشغلاً عن حديدتكم هذه . ثم قطع رجلها الأخرى، وجذبها، فوضعت يدها على فرجها، فقال: لتسترينه؟ فقالت لكنّ سمية أمّك لم تكن تستره))[٣٣]. وهي جملة خبرية أيضا مختصرة ليس فيها إلا التعريض بأمّ الأمير.

٣. تقلّ الصيغ والأنماط في متون الأخبار التي تسيطر عليها الوحدة الخبرية الفعلية. ولعلّها تكاد

تتشابـــه فلا تظهر إلا في صيغة واحـــدة هي صيغة الأفعال المتتالية التي تختصر الزمن بدون إشــارة إلى ذلك، ولا تكاد تذكر المكان ، وقـــــد يتضمنها كلام الشــخصية الأساســية وحـــــده . أو كلامها وكلام شخصيات أخرى . ويتصل بقلة كلام الشخصيات أو قلة تصريحـــها، انفتاح الخبـــر على أكثر من دلالة، وأكثر من مستوى تلقٍ وقراءة، اتفقنا على أن نبـــعد من بحثنا هذا ما يتصل منه بالنص، وبالثقافي، وعلى أن نبقـــي ما يتصل بـــالخطاب،خطاب الخبـــرضمن موضوع الكتاب الذي هو بلاغة النساء وإذا كان الكلام في الأخبار التي تعتمد على الوحدة الخبرية الكلامية يجعل الخبـــر مصنفا في خانة الجد، ويجعل دلالته تعود على غير المرأة ، أو على الرجل في الغالـــب، وتجعله يُوظف في السياســـة والتعليم، تعليم القـــيم واللغة.. فإن الأحـــداث في الأخبـــار التي تعتمد على الوحدة الخبرية الفعلية تجعل الخبـــر مُصنفاً في خانة الهزل أو النادرة أو الســـخف . وتجعل دلالته تتصل بـــالمرأة ذاتها في ســـياق الخطاب كما ذكرنا –لا في سياق النص أو الثقافيّ. إذ هنا تعود الأحداث ثانية إلى الرجل بوصفة ذكرا ومتفوقا – كما تجعل فائدته أو وظائفه تعود إليها وتجعلها متعددة يصعب حصرها ولعلّ من أهم وظائف الوحدة الخبرية الفعلية ما يأتي:

تبيان قدرة النساء على الإجابة والردّ، كما في خبر رقاش بنت عمرو. وقد ((كانت... عند كعب بـــن مالك بن تيم الله بن ثعلبة ، فقـــال لها يوما: إخلعي درعك. قالت: خلع الدرع بيد الزوج. قال : اخلعيه لأنظر إليك. قالت: التجرد لغير نكاح مثلة))[٤١].

بيان تدبير النساء وذكائهن ، كما في هذا الخبـــر. فـــ ((لما كبر يزيد ومروان ابنا عبـــد الملك من عاتكة بنت يزيد بن معاوية، قال لها عبد الملك: إنّ ابنيك قد بلغا فلو أشهدت لهما بـــميراثك من أبـــيك كانت لهما فضيلة على سائر إخوتهما. فقالت إجمع لي شـــهودا من موالي ومواليك. قـــــال:فجمعهم وأدخل معهم روح بن زنبـــاع الجذامي، وكانت بـــنو أمية تدخله على نســـائها مداخل مشـــائخها وأهلها وقال له: رغبها فيما صنعت وحسّنه لها، وأخبرها برضائي عنها. فدخل عليها، فتكلم، ثم قال ما قـــاله عبد الملك، فقالت:ياروح أتراني أخشى على ابـــني العيلة ، وهما ابـــنا أمير المؤمنين، أشـــهدك أني تصدقت بمالي على فقراءآل بـــني ســـفيان. قـــال: فخرج القـــوم، وأقبـــل روح يجر رجليه، فلما نظر عبد الملك قال : أما أنا فاشهد أنّك ، قد أقبلت بـــغير الوجه الذي أدبـــرت فيه ، قـــال : يا أمير المؤمنين إني تركت معاوية بن أبي سفيان في الديوان جالســـا، واخبره الخبر، فغضب عليها عبد الملك، وتوعدها، فقـــال له روح: مهلاً يا أمير المؤمنين، فوالله لهذا الفعل في ابنيها خير لك من مالها، فكفّ عنها))[٤٢].

تبيان مكر النساء ودهائهن. وهذا يكون في باب

التدبير السيئ، الذي يتصل بشهوة النساء ورغباتهن الجنسية ، كذلك الذي يظهر في خبر يزيد المقرط، وقد واعد الذلفاء أن يصير إليها في ســواد الليل، فلما تأكدت من حضوره أخفته عندها ((ثم صاحت صيحةً منكرة، فوثب أبوها وأخوها فقالوا: ما لك؟ قالت: شيء ما ضربني في يدي فاقبــلوا يعوذونها ويرقونها وهي تصيح وشيخ من ناحــيةَ الماء... أتاها فرقاها في الماء ثم قــال لهم : اسقــوها إياه فشربت فلم تهدأ أنتها فقال : لقد رقــيتها برقــيةَ العقرب وما أظن الذي ضربها إلا عقربانا، فافترقوا عنها، وقــال لها أخوها: إصبــــري يا أخيةَ صبّرك الله))[٥٦].فلما تفرقوا أخرجت يزيد بن المقــرط من مكانه ((وكانت بكرا، فلما قعد منها مقعد الرجل من المرأة، ودفع، صاحت فجعل أخوها يقول:إصبري يا اخيــة ، أجمل بك ، وأكرم لــك . فلــم تــزل على حالها))[٥٧].

تبيان حسن رأي النساء وحسن مشورتهن. فقد جاء هشام بن عبــد الملك مال من ضياع ، ففضل ، فقسمه في أهله وولده، وبقيت منه عشرون ومئة ألف، فدعا امرأته عبدة بنت يحيى بن الحكم، فقال من أحقّ الناس بهذا المال؟ فــ ((قالت: أحقّهم به من جاد لك بما بخلت به على نفسك. قال: صدقــت فبعث المال إلى الأبرش))[٥٨] الكلبي الذي اشــترى لهشام جاريةً وبعثها إليه، وكانت أعجبــته فأعطى مولاها فيها عشرة آلاف درهم فأبى وخرج بــها، وتبعتها نفس هشام.

تبيان شدة النساء ، وقوتهن وتدينهن وما يتصل بهذا من قيم كما في خبر أسماء بنت أبي بكر وموقفها من ابنها عبد الله بن الزبير ، لما انفض عنه أكثر رجاله، ولم يبق معه إلا اليسير ،فهي تقول له: ((إن كنت على حــقّ تدعو إليه، فامض عليه، فقــد قُتل عليه أصحابك، ولا تمكن غلمان بني أميةَ، فيتلعبوا بك، وإن قلت إني كنت على حقّ فلما وهن أصحابي ضعفت نيتي، ليس هذا فعل الأحرار ..لضربةَ بالسيف في عزّ أحبّ إليّ من ضربةَ بسوط في ذلّ))[٥٩].

تبيان ضعف النساء ، وتغلب الشهوة عليهن، وإنهن لسن أهلاً للثقة ولا محــلاً للاطمئنان فقــد تراهن رجلان زعم أحدهما أن جاريته الراعية أمينة وعفيفة ، وزعم ثانيهما أنه سيظهر له من أمرها خلاف ما يدّعيه صاحبه ، أليست هي من النســاء ! وأشهد عليه قوما كثيرين ، وقــال لهم : اشــرفوا على رأس هذا الجبــل ومولاها معهم ((وحــفر لنفســه مثل القبــر إلا أن فيه موضعاً يتجافى عن نفسه.... ثم سفا عليه التراب حتى توارى كلّه غير ايــ (....)ه))[٦٠] . وكان طريقَ الراعيــةَ لا يمــرّ إلاّ بــهذا الموضع فلما مرت بــغنمها ونظرت إليه ((ثم اكبت على الأ(..) تحفره إلى أصله ثم جلســت

عليه تهزه وتقول لغنمها: أي الله يرعاك ويرعى راعيك ومولاها والناس الذين معه يرونها ويسمعون كلّ شيء تتكلم به))[١١].

الإمتاع والإثارة التي تأتي من حديث النساء عن رغباتهن وعن قوة شهواتهن ومنهن حبّى المدنية المعروفة بهذا النوع من الحديث. فهي في أحد الأخبار تحدث فتيات قريش عن قتلها نفسا ، ولما سألنها : كيف؟ ((قالت: خرجت يوما من الحمام، فجلست في المسلخ أتوضأ، ومعي بني لابنة لي ، ومعه جرو له ، فأتاني فدخل تحتي، فلما رأى حـ(...)ي لطعه بلسانه لطعة، فاستلذذته، فزاد، فلم أزل أدنو منه وأمكنه حتى أدركني ما يدرك بنات آدم،فخررت عليه فما رفعت عنه إلا وهو ميت))[١٢].

الهوامش المصادر

١.ينظر: الكلام والخبر "مقدمة للسرد العربي"، سعيد يقطين، المركز الثقافي العربي، ط١/١٩٩٧، ١٩١.

٢.عنوان الكتاب موضوع البحث: بلاغات النساء، تأليف: الإمام أبي الفضل احمد بن أبي طاهر طيفور، قم، ط٢. وقد ولد المؤلف سنة ٢٠٤هـ في بغداد. وذكر له ابن النديم خمسين كتاباً، من أهمها تاريخ بغداد، والمنثور والمنظوم، وهو كتاب اختيارات. وتوفي ابن طيفور ببغداد سنة ٢٨٠هـ.

٣.الكلام والخبر (مذكور)،٤٩.

٤.السردية العربية "بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي"، د. عبد الله إبراهيم، المركز الثقافي العربي، ط١/١٩٩٢، ١٤٣.

٥.الكلام والخبر (مذكور)، ٢٢.

٦.الفن القصصي في التراث العربي، د. أحمد كمال زكي، الآداب ١٩٨٩، ع٧-٨، س٣٧، ٤٦.

٧.ينظر: بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، حميد الحمداني، المركز الثقافي العربي، ط٢/١٩٩٣، ٢٢ وما بعدها.

٨.يشترك الراوي في بعض أخبار بلاغات النساء، كما في الأخبار التي يرويها ابان بن تغلب في ٦٢و٧٦و٧٨ ويذكر أنها وقعت له وشاهدها أو تدخل فيها.

٩.ينظر: مقامات بديع الزمان الهمذاني ، ضبطها : محمد محمود الرافعي، المكتبة المحمودية بمصر ، ط٢. إذ يظهر الراوي -عيسى بن هشام- مشاركاً في المقامة الاسدية صفحة ٢٥. ويظهر مشاهداً في المقامة المكفوفية صفحة ٨٩.

١٠. فن الخبر في تراثنا القصصي ، شكري محمد عياد ، فصول، مج ٢، ع٤، س ١٩٨٩، ١٢.

١١.ينظر: بحث بعنوان "تحليل إنشائي للمقامة الحلوانية للهمذاني " للطيب بن عمار، مجلة الحياة الثقافية، وزارة الشؤون الثقافية تونس، ع٣٦/٣٧، ١٩٨٥. وفيه يربط بين السند والواقع والخبر. ص٤٢.

١٢. ينظر : بحث بعنوان "جدلية الأدب والذهب . المقامة المضيرية" لتوفيق بكار ،مجلة الحياة الثقافية ، وزارة الشؤون الثقافية تونس، ع٦٤، س١٩٩١. ويرى فيه الباحث أن تحول الراوي إلى المروي في المقامة أسهم في قلب "وظيفته من تحقيق إلى تمويه... كما انقلبت مادة متنه من إخبار إلى إنشاء" ص٨.

١٣.ينظر: النقد الثقافي، د. عبد الله الغذامي، المركز الثقافي العربي، ط٢/٢٠٠١. وهو يشير إلى الأبعاد النصية لخبر يرد في كتاب البيان والتبيين.

١٤.الكلام والخبر (مذكور)، ١٩١.

١٥.السابق، ١٩٥.

١٦.السابق، ١٩٠.

١٧.ينظر: السابق، ص ١٩٩-٢٠٠ إذ يقسم سعيد يقطين الخبر على

ثلاثة أنماط تبعا لعلاقة الخبر بالتجربة. فإذا كان الخبر يساوي التجربة فنحن بصدد الأليف واليومي . وإذا كان الخبر أصغر من التجربة فنحن أمام عوالم جديدة تتميز بغرابتها عما هو أليف وتنزاح عما هو متداول ويومي . وإذا كان الخبر يفوق التجربة فيتم خلق عوالم جديد تقوم على اختراع أشياء جديدة لا حقيقة لها. وبذلك تتشكل الأنماط الأساسية الثلاثة للخبر : الأليف (الواقعي) ، والغريب (التخييلي)، والعجيب (التخيلي).

١٨. نظرية المنهج الشكلي ، نصوص الشكلانيين الروس ، ترجمة : إبراهيم الخطيب ، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت- لبنان، ط١/١٩٨٢، ١٨٠.

١٩.بلاغات النساء (مذكور)، ٧.

٢٠.السابق، ١٠.

٢١.السابق، ٢٤.

٢٢.السابق، ٢٥.

٢٣.السابق، ٢٦.

٢٤.السابق. مختلفا من زوايا متعددة.

٢٥.السابق، ٢٦ . السابق، ١٧٧

٢٧.السابق،١٧٩ .

٢٨.في حالة الرواية متعددة الأصوات يختلف الأمر إذ تتنوع الاصوات وتتنوع زوايا النظر ، ويختلف السرد اختلافا واضحا وان كان مقصودا يتصل براو ضمني مفارق لمرويه ، يكون اقرب الى المؤلف الحقيقي المثبت اسمه على غلاف الكتاب الذي يتخيل الرواة المتعددين داخل العالم الروائي ، واصواتهم، وينسب اليهم تنظيم المحكي تنظيما مختلفا من زوايا متعددة

٢٩.ينظر : السردية العربية (مذكور)، ١٤٨.

٣٠.السردية العربية (مذكور)، ١٥٠.

٣١.السابق.

٣٢.السابق، ١٥٠-١٥١.

٣٣.مصطلح الفعل يستعمل في المنهج الوظائفي ليدل على الوظيفة. وهي تشير إلى الثابت في الحكاية، والعام الذي يحضر في أية حكاية مهما اختلف شكلها. وقد استبعدت هذا النهج في دراسة "بلاغات النساء". وإنما أريد بالفعل الحركة التي تقوم بها الشخصية لتدفع الحدث إلى الأمام . وهو يظهر صريح الصيغة في الخبر . ومن مجموع الأفعال يتكون الحدث في الخبر .

٣٤.ينظر الأخبار، كلام أروى بنت الحارث، ٤٣-٤٧. وكلام أم الخير، ٥٥-٥٩.

٣٥.بلاغات النساء (مذكور)، ٥٦-٥٧.

٣٦.السابق، ٦٣ .

٣٧.السابق، ٦٨ .

٣٨.السابق، ١٢٨-١٢٩ .

٣٩.السابق، ٧.

٤٠.السابق، ٢٣ .

٤١.السابق، ٨٧.

٤٢.السابق، ٨٩.

٤٣.السابق، ١٧ .

٤٤.السابق، ١٦ .

٤٥.السابق، ١٠٧-١٠٨ .

٤٦.السابق، ١٢٤ .

٤٧.السابق، ١٥٠ .

٤٨.السابق، ٨٠.

٤٩.السابق، ١٥٧ .

٥٠.السابق، ١٦٥ .

٥١.السابق، ١٧٨.

٥٢.السابق، ١٨٠ .

٥٣.السابق، ١٨٥ .

٥٤.السابق، ١٧٨ .

٥٥.السابق، ١٧٩-١٨٠ .

٥٦.السابق، ٢١١ .

٥٧.السابق.

٥٨.السابق، ١٨٢-١٨٣ .

٥٩.السابق، ١٨٠-١٨١ .

٦٠.السابق، ٢٣٠ .

٦١.السابق، ٢٣١ .

٦٢ . السابق ، ٢٥١ .

قراءة في حكاية لوعة الشاكي ودمعة الباكي للصفدي ٧٦٤هـ

أ.د. فائز طه عمر
جامعة الشارقة / كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية



أقرّت المناهج النقديّة، في الأكثر، بأثر المُنشئ وظروفه في النصّ وطبيعته وشكله، ولعلّ في هذا ما يُعيننا على تفسير اتّخاذ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (آفة التعلّق بالغلمان المُرد.)[١] موضوعا لحكايته التي يبدو أنه استمدّها من الواقع ، على أنّ خياله كان هو الذي اختلق شخوصها وأحداثها، لذا لا نُقرُّ بما وصفت به د.زينب بيرة جكلي هذه الحكاية بأنها قصّة واقعيّة اجتماعية[٢]، و إن اتفقنا معها في أنّ موضوعها المحوري مُستمدّ من الواقع، فإن شخوصها و أحداثها أُستُمدّت من خيال مُنشئها، لذا هي أقرب الى أن توصف بالخيالية، فقد دارت الحكاية هذه حول علاقة عشق حصلت بين ساردها، شخصيتها الأولى، وغلام تركي أمرد وُصف بأوصاف شكلية عجيبة، فقد استجاب هذا الغلام للسارد وسلّم له قياده و حقق له ما أراد من وصل فاحش مكشوف ، بعد تيقّنه من هيامه به و شدّة عشقه له ، إذ تُجمل أحداثها بنظرة

وهمس و موعد أعقبه لقـاء سـريع، ثمّ موعد و لقاء تدخّل في الإعداد له صاحب السارد و صديقه المخلص، ثمّ فراق أعقبـه ألم و انتظار لأمل لعلّه يتحقق، دفع السارد إلى إسداء نُصح عام لمن أراد الإصغاء بضرورة تجنّب المزالق التي تقـوده إلى العشق،قبل شروعه في سرد أحداث الحكاية، نحو قوله:(إن أضرّ ما على الإنسان،في كـلّ زمان، أن يُجري طرفه مرخى العنان،فيمرح في ميدان الملاحة والجمال...)[٣]فمن يقع في هذا الشرك(يرجع، بعد النعمة والوقار إلى موقف المذلّة والإنكسار، و بعد المناصب والخدم ، إلى التفريط والندم)[٤]ويسـوّغ الكاتب هذا التقديم في نهايته، تمهيدا لسرد أحداث الحكاية بقوله :(وموجب هذه المقـدّمة الواعظة التي هي للتحذير لافظة أني..)[٥] وبـعد أن انتهى من سرد ما مرّ به من أحداث قال:(وها أنا أرجو عود الوصال وبلوغ المُنى والآمال..)[٦]إشارة منه إلى أنّ كلّ شيء يؤول إلى نهاية تُسلم الإنسان إلى انتظار من دون موعد ولا مُنى بدنوّ الأمل. وقـــد شـــاع الغزل بـــالمذكّر والتعلّق بـــالغلمان قبـــل زمن الصفدي[٧] وفي زمانه أيضا [٨]، وقد شمل بـيئات مختلفة ، ولعلّ هذا مـــا أغراه باختيار غلام ليكون شخصية رئيسة ثانية من شخوص حـكايته فضلا عن أن هذا يســاعده على حـرية تحـــريك هذه الشخصية، وما يرتبط بها من أحـداث على نحــو يحقق غرضه منها.

وعُدّ هذا النصّ مقامة وُصفت بأنها حسـنة [٩]، وأُدرجت تحت عنوان قصص ومقـامات[١٠]،وهي قصة لدى آخرين[١١] . ولا شكّ في أنّ ثمّة شبها بين هذه الحـكاية والمقـامة في بـنائها البـديعي والتصويري المُتكلّف، لا سـيّما أنّ المقـامة، في عصر المماليك ، قـد تخلّصت من نمطها المعروف الذي تميّزت به على أيدي مبدعيها الكبـار، ومن غرض الكُدية الذي ارتبط بـها في الأصل، حـتى تنوّعت موضوعاتهـا[١٢] واختلطـت المقـامـات والرسائل الفنية حتّى صعُب التمييز بينهاأحـيانا [١٣] فلا تختلفان إلا في البـناء السـردي، بـيد أنّ هذا وغيره لا يدعو إلى وسمها بالقصّة ، بل يبدو لنا أنّ إطلاق مصطلح حكاية عليها هو أمر منسـجم مع بنائها وسياقـها التأريخي وهذا لايُقلل من قـيمتها الإبداعيّة وطابعها الفنّي القـويّ، بـل يضعُها في مسار التطوّر الطبيعي للفن القـصصي عند العرب الذي تمتدّ جذورُه في التراث الأدبـي العربـي[١٤]، غير غافلين عن الأثـر الغربي الحـديث فيه ، ولو تخلّصت هذه الحكاية من التكلّف والتصنّع لارتقت في بـنائها الفني[١٥]، مما يُقـال على الكثير من النصوص الحكائية العربية التي يزخر بـها تراثنا القديم ، والتي انتجتها المُخيّلة العربـية على مرّ القرون والأجيال تلبية لحاجات وتحقيقا لأغراض ، فلم يكن الأدب العربي فقـيرا في هذا الفن كما زعم بـعضُهم [١٦] إنّ هذا البحـث سيحـاول إضاءة

هذه الحكايةَ على نحو يستند إلى قراءة تحاول بيان مستويات السرد فيها،وزمنه ووظائفه،وخصائصه وعلاقته بالشخصيات والحوار، مشيرين، قبل هذا إلى أنّ هذه الحكايةَ نُسبت لغير الصفدي، فقد نسبها حـاجي خليفة الى شـخص آخر، ثمّ انه ضعّف هذه النسبةَ واحـتملها للصفدي، بقـوله:(لوعةَ الشاكي ودمعة الباكي للشيخ زين الدين منصور بن عبد الرحمن الشـافعي المُتوفّى سـنةَ ٩٦٧ وهي مقامة حسنة، ولعلّه لصلاح الدين خليل بن أيبك الصّفدي ولربّما له أيضا)[١٧] على أنّ الكتاب شُهر بنسبـته للصفدي، واعتمدت هذه النسبـةَ أكثرُ نشراته ومحققيها[١٨]، ممّا اعتمده البحث هذا.

السرد ومستوياتُه:

تعدّدت مستويات السرد، في هذه الحكاية، على أنّ السرد الذاتي هوالمُهيمن على عرض أحداثها، ويُدعى بالسرد على طريقةَ الترجمةَ الذاتيّةَ[١٩] وبه يكون السارد هو الشخصيّةَ المُحوريّةَ في الحكاية أو القصّة، ويكون شـاهدا على صحّة ما جرى له من أحداث ومواقـف[٢٠]، فهو الذي يتولّى قـصّ الأحـداث التي جرت عليه، وتتبّع الشـخصيّات وتطوّرها وحواراتها.

بدأ هذا السـرد، بـعد المقـدّمةَ الوعظيةَ التي أشرنا إليها، بحـدث خروج السـارد مع صديقـه للنزهة في البساتين والرياض التي تغنّى بـجمالها وصفاء أجوائها:(انني خرجت في بـعض الأيّام وصحبني صديق لي..)[٢١] مستعملا ضمير المتكلّم المفرد الذي عدل عنه، بـعد أن ذكر اشـتراك صديقه معه في حدث الخروج،إلى ضمير جماعةَ المتكلمين:(فوصلنا إلى بستان..)[٢٢]، وهنا بـدأ الخيال فعّالا في تخيّل أشياء بدت له بعد تفاعله مع جمال ما رآه من مناظر، فبدلا من أن يقـول مثلا جلسنا قرب النرجس قال :(فأجلسنا النّرجسُ على عينيه و أحداقـه)[٢٣]، و(ظللنا الغصن بسـائر اوراقه..)[٢٤]، مما يُحيل إلى مستوى سردي آخر، كما سنرى.

ويستمرّ السرد ذاتيّا (ثنائيّ الحدث اشترك به السارد وصديقه):(فسرحنا الناظرُ في تلك الرّوابي والرياض، وشرحنا الخاطر في تلك الخمائل..)[٢٥] مشيرا في سياق هذا السـرد إلى أنّه لم يكن عنده (إذّاك باعث غـرام، ولا لـي همّـةَ إلـى التتيّـم والهيام .)[٢٦]،على أنّ ما تحدّث به في أثناء تجواله مع صديقه يؤكّد استعداده للاستجابةَ لدواعي العشق ويستأنف فالسرد الذاتي ليُسـلمه إلى مسـتوى سردي آخر وهذا يُظهر تنوّع السرد وتداخله كما سنبيّنُه نحو قوله:(فبينما نحن في هذه اللـذة.إذا جانب الرّوض قد سـطع بـالأنوار وصفّق النهر طربا وغنّى الحمامُ وصبـا ، وتبـسّمت الأزهار فرحا وعجبا... وإذا نحن بغلمان عدد الكواكب قد أهالوا الشـمس في الهالةَ وأخجلوا القـمر في الدارة من الترك فاقوا بالملاحـة والجمال..)[٢٧]، ليعود بعد هذا الى السرد الذاتي بـضمير المتكلم

المفرد ليشير إلى خصوصيّة الحدث به بقوله: (فحين رأيتُهم وقفتْ دمعي سائل وسائح..)[٢٨]، حتّى يبقى السارد وحده بعد ذلك إذ تختفي شخصيّة الصديق، ليكون الحدث خاصًا بالسارد مــع عشقه ومعشوقه:(فدنوتُ منهم وعقد الهوى لساني..)[٢٩]، ويسرد ما حصل بينهما من وصل فــاحش ، أعقبه اتفاق على موعد[٣٠].

وكان السرد الذي عرضنا له مُتعلّقا بأحــداث خارجية، على أنه ســرد،أيضا، ما انتاب نفســه بإزاء ما حصل لــه مع صديقه ومــع الغلام أيضا وكان الســرد الداخلي، إن صحّ الوصف، مُــؤدّى بالســرد الذاتي ، وهذا أمر مُتوقّع فالكلام متعلّق بدواخله ، نحو قوله:(وعقد الهوى لساني وقــيّد الحــبّ والغرام جناني)[٣١]، وعامّة كان الســرد الداخلي، وما تخلله من حوار يصوّر تحوّل المشاعر واحتدامها عند العاشق السارد تجاه معشوقه.

وبعد افتراقهما على موعد يظهر صديق السارد بعد غياب ليأخذ دور المُناجي للعاشــق الذي اتخذه مجالا لبثّ الهموم ووصف لواعج الشوق، حــتى يبدو الصديق هذا بشخصية المنقــذ أو المســاعد الذي يجد العاشق عنده بــعض الحــلّ من أزمته ليفعل ما يُرضيه [٣٢]، فيظهر السرد الذاتي بضمير المتكلم المفرد انقياد السارد، بعد خضوعه لسطوة العشق، لصديقه ، أملا في أن يُحقق له ما يسهّل له مبتغاه:(فسرتُ معه إلى الدار)[٣٣]، حتّى يعود بعد ذلك الى ذاته، يسرد أحداثا تحــدث في أعماقــه، شوقا وهمّا وتوجّســا، وتظهر على وجهه: (ولم أزل أرسب في الفكر وأعوم وأقعد في الوجد وأقوم وأعاني من الولوع عظائم الزفرات وأقاسي من الدموع سحائب العبرات...)[٣٤]، وتتناغم الطبيعة مع مشــاعر السارد فرحا أوحزنا [٣٥]، كما سنرى ويظهر السرد الذاتي الداخلي،عــلى نحو واضح ، والسارد ينتظر حلول يوم اللقاء[٣٦]، بلهفة.

ويعودالسرد الذاتي بصيغة جماعة المتكلمين، في ســرده ما حــلّ له ولصديقــه معا (فجلســنا ننتظر الوعد من الحبــيب..)[٣٧]، على أن الســرد الذاتي بصيغة المتكلم المفرد يعود عند ســرده ما حصل له مع حبيبــه عند لقــائه معه بــعد انجازه الوعد[٣٨] ' كما أن الصديق سرد للسارد ما حدث له مع الغلام المعشوق، و يبدو السارد ، في ســرده الذاتي ، مسخّرا صديقه لتحقــيق رغبــاته، فهو يأمره أحيانا: (فأمرتُ صاحبي بالتوجّه الى الدار لترويق العقار و تزويق العُقار)[٣٩]، ليعود بــعدها الى السرد الذاتي بضمير الجماعة لثنائيّة الحــدث[٤٠]، باشتراك الســارد وصديقــه بــه ، والســارد مع معشوقه أيضا، ثم يعود للمفرد، ثم الجمع، ثم المفرد على التوالي[٤١] ، لينتهي السرد بسرد داخلي ذاتي عبّر به السارد عن لهفته إلى عودة الوصال الذي يبدو أنّه يائس من عودته،مما انهت به الحكاية[٤٢].

إن هيمنة السرد الذاتي لم تكن حائلا دون ظهور

مستويات سرديّة أخرى كما أشــرنا فقــد يفرض حدث ما عرضه بطريقة السرد الأولّي الذي يُدعى أيضا بالســـرد من الدرجة الأولى[٤٣] ، أوالســـرد المباشر[٤٤] ، و يكون السارد فيه خارج الحــكاية ، وغير حــاضر في أحــدا ثها[٤٥]،على أنه مهيمن عليها عالم بكل دقائقها محــرّك إيّاها، على نحــو أسهم في تحريك أحــداثها، وإن جاء هذا تاليا، في دوره، للسرد الذاتي الذي كان أكثر فاعليّة وتأثيرا، وهو مرتبط ، في الأكثر، بالسارد العاشق وما مرّ به من أحداث نحو قوله (ثمّ تحــيّن غفلة أترابــه وركض نحوي بجواده....)[٤٦]، ومثل هذا كثير، إذ يسرد حدثا وقع أثره على السارد العاشــق، ليعود بعده إلى سرده الذاتي الغالب، أو بالعكس، نحــو قوله: (وشرع في القيام فسقطت مغشيا، فضمّني ضمّا عدتُ بعدها قويّا سويّا..)[٤٧]، وتثير الطبــيعة في نفسه مشاعر تحرك خياله فيسرد ما يراه على نحو يشخّص به مشاهد الطبيعة فتبدو حيّة منفعلة دامعة أوفرحة مستبشرة ، مما يكون منسجما مع حاله النفسيّة ورؤيته إلى معشوقه وصلا أوهجرا، صفاء أوكدرا، نحو قــوله:(الماء يجري ويتوجّع بخريره، والنواعيرتئنّ لنواح بُلبله وشحــروره ، فأجرى من النواحــي نوح النواعير دمعي..)[٤٨]، وقوله: (وإذا بجانب الروض قد أشرق بــالأنوار وتمايلت عجبا أغصان الأشــجار وغنّت صوادح الأطيار..)[٤٩]، وقــد يعبّر الســرد الأولّي عن فعل ذاتي، لكونه مُسندا إلى إحــدى جوارح الســارد العاشق وهو يأتي ملتبسا بالسرد الأولّي المُعتاد، بقوله:(فإذا الحبيب قــد صدق في الميعاد وأقبــل يتمايل بقدّه الميّاد وبدا يرفل في حلل الملاسة.... وعاد القلب إلى مُستقرّه بعد القروح و طاب الجسد وطار حين عادت إليه الروح...)[٥٠]،وعامّة فكثيرا ما التبس مستوى الســرد الأولى بالســرد الذاتي على أن الأولّى كان قصيرا في الأكثر، ويعتمد على إيراد الأفعال متتابعة، نحو قــوله: (فتولّى وتلوّى وتفرّد وتثنّى وأجرى في المعنى على ذلك المعتاد مع المعنى فعلّم أغصان النقــا كيف تميد وتميل..)[٥١] وهكذا يستغرق السرد الأولّي كثيرا في تصوير هذا المعشوق وصفا عجيبا حاولنا تجنّب ما أفعمه بــه من فحش لايستقــيم لنا ذكره، كما هو شــأننا مع السرد الذاتي أيضا، كما أنه استعمل السرد الأولّي، كذلك، في عرض حركة مشاعره الداخليّة.

وقد يتولّى السرد أوالحكي شخصيّة معيّنة قد تكون السارد أوغيره ، لعرض حــدث آخر يكوّن حكاية ثانويّة منبثقة عن الحكاية الأســاس،وهذا يكوّن ما يدعى بالسرد الثانوي[٥٢]، أوالســرد من الدرجة الثانية الذي يتحقق عندما يحكي القــاص حكاية داخل الحكاية[٥٣]، فمن حدث خروج السارد مع صديقه إلى البساتين والرياض يسرد الســارد حدثا يشكّل حكاية تنبثق عن الحدث المذكور،يقوم على تشخيص الطير والنهر والغصن في قــوله:

(ولم يزل الطير يسعى بين النهر والغصن في الاتفاق ويكرر ألحانه و يراســـل في الأوراق، ويجتّهد في الصلح ويدعو إليه،ويحرص على الوفاء ويحرّض عليه، وقام الشحرور بينهما واعظا وخطيبا.)[٤٤]، وهكذا تقــرأ حــكاية خيالية مثيرة، أبــطالها أو شخوصها شخوص الطبيعة التي بهرت السارد و حرّكت خياله.

ويحكي الصديق للسارد حدث ذهابـــه إلى الغلام ورؤيته أترابه من الغلمان الذين حاولوا إغراءه حتّى اتفاقه مع الغلام المعشوق على وصاله مع السارد فضلا عن أحداث أخرى كوّنت حكاية ثانويّة أخرى [٤٥] في سياق الحكاية الرئيسة، مما نجده في مواضع أخرى.

ومن المناسب الإشارة إلى ظهور الشعر في سرد الأحداث، بمستوياته المختلفة.

إنّ تعدّد مستويات السرد، في هذه الحــكاية ، يشير إلى حيويّتها، وبراعة كاتبها، على الرغم من طبيعة موضوعها.

زمن السرد

كان الزمن الماضي هو الزمن الأكثر ظهــورا و استعمالا،ظهر منذ كلماتها الأولى، ويستوي في ذلك السرد الذاتي،ســواء أكان بــصيغة المفرد أم الجماعة، نحــو قــوله:(خرجت في بــعض الأيام مُتفرّجا وسارحا وجائلا وصحبني صديق لي...)، وقوله:

(فوصلنا إلى بستان).

والسرد الأوّلي ، نحو (فتبــسّم عجبــا و تثنّى طربا..)[٤٦]، والثانوي كذلك[٤٧] ، وسواء ســردت هذه السرود أحداثا خارجية، أو نفسيّة، كما مرّ بنا في النصوص المُقتبسة.

وقد يتزامن السرد مع حــصول الحــدث، في مواضع قليلة منها قوله:(ولم يزل الطير يسعى بين النهر والغصن في الاتفاق ويكرر ألحانه ويراســـل في الأوراق...)[٤٨] ، وقد يعمد السارد إلى اعتماد السرد المتزامن، هذا، بعد سرده حدثا ماضيا بقوله: (وإذا بصاحبي قد أقبل من جانب البســتّان ، وهو يجاوب الأطيار بترجيع الألحان..)[٤٩]، و لعلّه أراد بهذا أن يصوّر حاله بإزاء الحدث الماضي، لذا فإن تنوّع الزمن في سرد أحداث الحــكاية كان لغايات مقصودة من السارد.

وظائف السرد

حقق السارد باستعماله مستويات الســرد واختلاف أزمنته وظائف مهمّة ، ذات أثر في حبك هذه الحكايـــة وتحقيق ترابط قويّ بين وحداتها، ولعلّ الوصف هو الوظيفة الأكثر ظهورا للســرد، على تعدّد مستوياته واختلاف أزمنته، فقــد عُني السارد بوصف الأمكنة التي حصلت فيها الأحداث،

وهو وصف اتّسم بالبراعة والقوّة والشاعريّة، وهذا شمل كلّ الموصوفات، نحو قوله واصفا البستان الذي خرج إليه السارد وصديقه للتنزّه في أرجائه:(فوصلنا إلى بُستان قد أخذ زُخرفه وتزيّن، وفاضت دموعُه غيرة من نازليه وتلوّن، تنساب جداول جوانبه كالأراقم ويصفّق النهر لرقص الغصون..)[40]، فقد وظّف السارد وسائل إيقاعيّة كالسجع البيّن والشامل كلّ فقرات الحكاية وجملها ووسائل تصويريّة، أشرنا إلى شيء منها سابقا منها التشخيص الاستعاري الذي يجعل السرد أكثر قوّة، والتشبيه وغير ذلك وكان وصف هذا المكان طويلا بعض الشيء، ووصف أيضا مكان لقائه مع معشوقه الذي هو بيته، والذي أعدّه لهما صديق السارد، في قوله:(فلمّا استقرّ به المجلس أعجبه تركيبه وراقه أرجه وطيبه، فقُدم لنا الأكل على خوان الاخوان عليه من الأطعمة ألوان..)[41].فضلا عن وصفه أشياء كانت في الأمكنة الموصوفة، وقد استعمل السارد الشعر في وصف المكان والشخوص على نحو واضح من ذلك إيراده الأبيات الآتية في وصف الغلام ومشاعره نحوه، إثر رؤيته إياه أوّل مرّة:

من الترك لو عاينت ذلي وعزّه
لعاينت مولى لا يرق لعبده
أحبّ التفات الظبي حبا لجيده
وأعشق غصن البان حبا لقدّه
رعى الله هاتيك الشمائل أنها
لبانة من يهوى وغاية قصده..)[42]

ووُظّف السردُ، أيضا، للإيحاء بحدث الحكاية المحوري الذي هو العشق، فمن يقرأ بعض أسطر مُعيّنة من السرد الذي قدّم به الحكاية يتوقّع أنّ ما سيحدث هو حادث عشق للسارد، نحو قوله (والأطيار قد أخذت في الأفنان بفنون ألحانها وخلعت القلوب بشدوها على دفّها وعيدانها وناحت فناجت كلّ معشوق بأنواع الأشواق وفرحت وقرحت .... وصدحت فصدعت قلب كلّ مُتيّم مشتاق..)[43].

ووصف السارد شخوص الحكاية، وقدّمها بحسب رؤيته، بدءا بنفسه وحاله، بقوله:(ولم يكن عندي إذّاك باعث غرام،ولا لي همّة إلى التتيّم والهيام، ولا بي من الشغف ما يذود عن جفني المنام ولا بي من الهوى ما يقودني إلى الردى بزمام.)[44]فهو يصف حاله قبل وقوعه في الغرام ووصف، أيضا،الغلام معشوقه أوصافا كثيرة، منذ أن رآه أوّل مرّة، مرورا بتطوّر علاقتهما، و قد كان الكثير من هذا الوصف وصفا حسيّا فاحشا مكشوفا، يُقيّد الاستشهاد بموضع وصفه الغلام بمواضع قليلة، منها قوله : (فبدا لي بينهم ظبي كأنّه بدر سافر، أو غزال نافر، فاقهم حسنا وظرفا وفاتهم رشاقة ولطفا، قد تقمّص بالحسن، وارتدى

بــالجمال وتسربــل بــالغنج وتمنطق بــالدلال.)[٦٥] ووصف صديقــه المخلص الذي لازمه واطّلع على احوال عشقه وبذل له ما يكون به قادرا على تحقيق مراده ورغباته ، بقوله (وصحبـــي صديق لي في المحبّة صادق ورفيق لي فيما أروم موافق ، قــد ملك كلّ حســن ولطافة وجمع كلّ حـــذق وظرافة ينتصب لخدمتي ، ولا يملّ ولا يســـأم ، ويتعب في مرضاتي لا يكلّ ولا يندم، ويجتهد في موافقـــتي ينمّ،ويحسن في مرافقتي فلا يذمّ لا أذمّ، قــد اتخذته جهينة إخباري)[٦٦]،ووصف الغلمان الترك الذين كان المعشوق معهم عند رؤيتهم أول مرّة بقوله (: وإذا نحن بــغلمان عدد الكواكب الســيّارة قــد أهالوا الشمس في الهالة،وأخجلوا القــمر في الدارة من الترك الذين فاقوا بالملاحـــة والجمال وتضلّعوا من مياه مناهل الدلال)[٦٧] وبــتطوّر الأحــداث في هذه الحــكاية جاء وصف لهم آخر على لســان صديق السارد، بعد أن رآهم في مكانهم بــعد أن أرســله العاشــق إلى معشوقــه فصوّرهم بــصورة الذين يُوقعون الرجال في شركهم، بقــوله: (توجّهتُ من عندك إلى مكانه فوجدته جالســا بــين إخوانه وأترابه الأتراك الناصبــين لمثلك الأشــراك..)[٦٨]و يزيد الصديق في وصفه ليشــمل المعشــوق الذي وجده مرغوبا أيضا من أقرانه ، إشارة إلى شــدّة نزقــه، وامتلاكه من المظهر ما يُغري بــه حــتى أترابه، بقوله:

(ولم أزل على هذه الحالة مقــيما هناك، وأنا مُجتهد على العود فيما منه مُناك، وهناك فالتفت إليه الأتراك الناصبون لمثلك الأشراك، وقالوا لا بد من اصطيادك معنا هــذا النهار والتنزّه بالسرحة إلى المســاء.... فأنت واصل حبلنا ونحن كواكبك ، وأنت أعيننا ونحن حواجبك..)[٦٩]، و عامة فقد كان الوصف ، في أكثره ، معنويًا كما قــرأنا ، عدا أوصاف ذكرها في الغلام المعشوق كانت ذات طابع حسي فاحش، وهي مبثوثة في صفحات الحكاية.

وكثيرا ما وضع السارد سرده تمهيدا للحوار الذي دار بين شخوص هذه الحكاية ، نحو قــوله: (فبادرني منهم ذلك البدر الزاهر والغصن الناضر والرشأ الشادن...وقال:..)[٧٠]، ويصف به حــال المتحاورين وردّ فعل أحدهما أوكليهما بإزاء موضوع الحوار، نحو قوله :(فقلت له : هذا قــدر الله وما شاء فعله.... فتبسّم عن ثنايا فضح رونقها عقود الدرر ورمقــني بلحــظ يفتن الحــور بالحــور، وقال:..)[٧١].

الشخصيّات والحوار:

قامت بأحداث الحكاية شخصيات عديدة، هي السارد العاشق،وصديقه،والغلام التركي المعشوق

وأقران هذا الغلام من الغلمان الترك المُرد ، وقد تعرّفنا أوصاف هذه الشخصيّات من خلال السرد بمستوياته المذكورة ، على أننا، هنا ، سنُشير إلى الطابع الفنّي لها، ممّا كشفت عنه أحداث الحكاية، وأثر هذه الشخصيّات فيها، وقد وُصفت شخصيّة السارد أو الراوي أنها(نامية،إذ كان يحذّر من سطوة الحبّ و عذابه ثمّ لمّا وقع فيه وانغمر في مفسداته تعلّق بــه و لم يعد يبــرحُه...) [72] ، على أنّ، هذا التحذير الذي أبدته هذه الشخصيّة كان بعد خوضه تجربة الحبّ الفاحش، وهذا دعاه إلى التقديم لما جرى له مع معشوقه على نحو وعظي تحذيري كمامرّ بنا فالوعظ كان خارج أحداث الحكاية وبعده وقد كانت هذه الشخصيّة تبدو مُقبلة على خوض تجربة الحب وهذا أوحى به سردُه الذاتي خاصّة ، في سطور الحكاية الأولى على أنّ السارد صرّح بـــ (لم يكن عندي إذّاك باعث غرام.)[73] حتى رأى جمع الغلمان فتعلّق بــهم جميعا فجأة،وعند رؤيته الغلام الذي غدا معشوقــه تخصص العشــق بــه وحده:(فبدا لي بينهم ظبي كأنه بدر سافر أو غزال نافر.. فحين رأيتُه خطف قلبــي...)[74] لذا كــان وصفُها بالنامية وصفا صائبــا ، على أنها ، بــعد وقوعها في العشــق أخذت صورة واحــدة طوال الحكاية ، فبدت كأنها شخصيّة مُسطّحــة [75] ، في الأكثر، فهي لم تتحوّل من حال إلى حال إلا بدخولها في معترك الحب بعد رؤيتها الغلام وتعلّقها بــه، وبقيت، بعد ذلك، على وتيرة واحــدة . ووُصفت شخصيّة الصديق أو الصاحب بالمُسطّحة ، ذلك أنه (أبدا يلبّي مطلب صاحبه...)[76]، ويبدو لنا أنّ هذا الوصف لم يكن مُطلق الصواب فقد اتّضحت سمات هذه الشخصيّة شيئا فشيئا، فقد ظهر مع السارد مرافقا له في جولته،كما مرّ بنا،مناظرا له، ويستمرّ الأمرُ على هــذه الحال حتى يتّضح لنــا أنّ هــذه الشخصيّة مُسخّرة لشخصيّة السارد الذي يوجّه لهاالأوامر،وهي تنفّذ،قال السارد:(فأمرت صاحبي برفع المدام وتجهيز المرقد للمنام ففعل ما أمرناه وخرج)[77] ، فلعلّه كان خادما له،صحبه معه، على هذا لعلّ وصفها بالشخصيّة النامية[78] أقــرب إلى ما ظهرت به،(أمّا شخصيّة الغلام فكانت مسطّحة لأنها لازمت حالة واحدة إذ كانت تستجيب لرغائب المحبّ دائما)[79]. ، ويمكن وصف الغلمان أقران المعشوق بالوصف نفســه، فقــد كان ظهورهم ضعيفا، وإن أبان عن طبيعتهم الميّالة إلى الإغواء، ممّا مرّ بنا.

وكان الحوار من الوسائل المهمّة في الإبــانة

عن (طبيعة هذه الشخصيّات وتحديد مستواها)[٨٠] مما ظهر في هذه الحكاية، وهو وسيلة القاص أو السارد في تصريف أفكاره وتحقيق قدر من تفاعلها، بتوزيعها على شخوص الحكاية، وهذا يعني أن كلّ الأفكار التي قيلت على ألسن المُتحاورين هي من إنتاج القدرة الذهنيّة والتخيّليّة لهذا القاص، فقد بيّن الحوار تسويغ التحوّل الذي حصل للسارد من نبذه العشق إلى الوقوع به، فهذا الغلام المعشوق نفسه يسأل السارد الذي وقع في حبّه عمّا حصل له من تعلّق وعشق بعد أن كان بعيدا عن كلّ هذا ويتحاشاه، حتى بدا الغلام يعرف بحال العاشق، بقوله: (وقال: عهدتك ذا جنان ثابت ونفس أبيّة وعقل مُصيب وآراء مُصيبة فما الذي جشّمك هذا الموقف العجيب وسلّمك إلى البكاء والنحيب وكيف وقعت في أمر كنت تزجر عنه الخلائق وتزدري بكلّ مهجور وعاشق..)[٨١]، وبعد أن يُطيل الغلام في اسئلته ويُقلّبها مُستعملا أدوات وأسماء استفهاميّة كثيرة، فضلا عن استعماله الشعر، يجيبه العاشق مُستسلما ومُتوسّلا: (فقلت له: هذا قدر الله وما شاء الله فعله، وهذا قضاؤه السابق، فلا يُردّ بالحول وبالحيل، فانظر إليّ بعين الشفقة والرحمة، واجبر كسر قلبي منك بضمّة، ولا تتركني مثلا في البرية ولا لاحقا بوحوش البرية)[٨٢]، ففي جواب السارد العاشق ما يبين عن الطابع الحسّي الفاحش لهذا العشق، ويستمر هذا الحوار بين العاشق والمعشوق دائرا حول العشق، فهذا يطلب الدليل عليه وذاك يؤكّد له ويقسم له ويستشهد بالشعر دليلا على ما يقول، فقد قال الغلام للعاشق:

(زدني بيّنة على دعواك، فقد أنكرت حالك في محبّتك وهواك، وتكثير البيّنة تطمئنّ إليها النفوس.. فقلتُ له وشهودي معي وقد فاضت عيوني بأدمعي:

ان كنت تنكرُ حالي والغرام وما
ألقى وأنّي في دعواي مُتهمُ
فالليلُ والويل والتسهيدُ يشهد لي
والحزن والدمع والأشواق والسقمُ)[٨٣]

فعلى هذا النحو كان الحوار الذي دار بين شخوص الحكاية، العاشق والمعشوق، والعاشق وصديقه، يتّسم بالطول، والالحاح على المعنى الواحد والدوران حوله، بلغة مشرقة تصويريّة إيقاعية، مع ظهور غزير للشعر، تعميقا للمعنى، وتعزيزا له ودلالة على صوابه، وكان هذا الشعر بعضه من إنشاء مُنشئ الحكاية، وبعضه لغيره، ممّا هو حال السرد أيضا، كما مرّ بنا. ولعلّ ما

يُلحظ على الحوار أنه جاء متناظرا واحدا في طبيعته ومستواه الفني، فلم يراع السارد اختلاف مستويات المتحاورين وتعدد بيناتهم ، ممّا قد يُنتج مستويات لُغويّة وأُسلوبية متباينة تبعا لهذه الشخصيّة أوتلك، وذلك كان طابع النصوص الحكائية والقصصيّة عامّة،في تراثنا، ممّا تخطّاه الفن القصصي الحديث.

خصائص السرد والحوار

رأينا من المناسب تناول خصائص السرد، والحوار معا لاستوائهما، وتناظرهما، فكلاهما من إنشاء صاحب النص،وهما يتسمان بسمات واحدة ، كما أشرنا، في تناولنا عدم مراعاة السارد اختلاف مستويات المتحاورين ، ونذكر أهمّ ما تميّزت به هذه الحكاية، بإيجاز، فقد كُتبت هذه الحكاية بالطريقة التي غلبت على النثر في العصر المملوكي الذي كان أكثر ما كتب فيه مسجوعا [٨٤] وكانت الرسائل والمقامات والحكايات ذات(أُسلوب أنيق فيه تصوير بديع، وتراكيب توفّر فيها قيم موسيقية فأكسبت النصّ جرسا عذبا.. كثر فيها السجع وغيره من أنواع البديع..)[٨٥]، ولا شكّ في أنّ هذه الطريقة في الكتابة قد شاعت في النثر العربي منذ القرن الرابع للهجرة على يد الكثير من الكُتّاب المعروفين، آنذاك مثل أبي الفضل بن العميد(٣٦٠هـ)،والصاحب بن العبّاد(٣٨٠هـ)،وأبي بكر الخوارزمي(٣٨٥هـ) وغيرهم، فضلا عمّا شاع في المقامات من إيغال في استعمال هذه الطريقة، تُوّجت بطريقة القاضي الفاضل(٥٩٦هـ)، وإن بدا الأُسلوب الغالب في هذه الحكاية أقلّ تعقيدا مما كان في نصوص المقامات فقد كانت (أيسر عبارة وأخفّ تكلّفا.)[٨٦]، وقد بدت هذه الحكاية مشرقة في أسلوبها ذات أُفُق شاعري جميل [٨٧]، نُجمل طابعها ، كما قلنا سابقا ، بأنها اتسمت بالطابع الإيقاعي التصويري من خلال توظيف العناصر الصوتية مثل السجع والجناس وتكرار الكلمة المفردة والعبارة أوالتركيب، والعناصر التصويرية مثل التشبيهات والاستعارات وغيرها ، فضلا عن استعمال الشعر على نحو واضح، والاقتباس من القرآن الكريم، والمثل[٨٨] وغير ذلك مما لحظناه في كلّ النصوص التي اقتبسناها على نحو بيّن، وقوام هذا كلّه براعة وثراء لغوي وتمكّن أسلوبي تمتّع به منشئ هذه الحكاية، إبداعا وتميّزا.

الهوامش والمصادر

(١)ضيف، د. شوقي، العصر العباسي الأول، دار المعارف، بمصر ط١٩٧٦،٦م، ٧٣.
(٢)جكلي، د.زينب بيره، النثر العربي في عصر المتتابعة، دار الضياء، عمان، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، ١٤٤.
(٣)الصفدي، صلاح الدين، لوعة الشاكي ودمعة الباكي، مطبعة الفتوح الأدبية، القاهرة، ١٣٣١هـ،٢.
(٤)نفسه، ٣.
(٥)نفسه،٤.
(٦)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ٤٨.
(٧)ضيف ،العصر العباسي الأول ، سابق ،٧٣، ١٧٧، العصر العباسي الثاني، دار المعاوف، بمصر، ط٢، ١٩٧٥م، ٩١، ٤٥٨.
(٨) سليم محمود رزق ، الأدب العربي في عصر المماليك والعثمانيين والعصر الحديث ، مطابع دار الكاتب العربي ، القاهرة، ١٣٧٧هـ/١٩٥٧م،٣٢، الأيوبي، د. ياسين، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي ، جروس برس، طرابلس، لبنان ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ١٤٦، ١٥٤.
(٩)حاجي خليفة ، كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت،١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م، ٢/ ١٥٧٠.
(١٠)عايش،محمد،صلاح الدين الصفدي، يوكيبيديا،الموسوعة الحرة، موقع ألكتروني.
(١١)جكلي،النثر العربي، سابق، ١٤٤، ١٤٧، ١٤٨.
(١٢)سليم،الأدب العربي في عصر المماليك...، سابق، ٣٦.
(١٣)جكلي،النثر العربي، سابق،١٣٠.
(١٤)السعافين، د. إبراهيم، تطور الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠م ، ١٩ — ٢٦.
(١٥)جكلي،النثر العربي، سابق، ١٤٨.
(١٦)سليم،الأدب العربي في عصر المماليك، سابق، ٣٤.
(١٧)خليفة،كشف الظنون، سابق،٢ /١٥٧٠.
(١٨)الطبعة المعتمدة في هذا البحث، ط مطبعة الفتوح الأدبية، وط أخرى بتحقيق، محمد أبو الفضل محمد هارون المطبعة الرحمانية، القاهرة، ط١،١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م، وط دار الأوائل ، تحقيق ،محمد عايش ، دمشق ، ٢٠٠٣م ، عايش ، سابق ، يوكيبيديا. على أن سميح ابراهيم صالح نشر الكتاب ، عن دار البشائر للطباعة و النشر ، دمشق ، ٢٠٠٦ م ، منسوبا إلى زين الدين منصور الحريري الدمشقي. وعلى كل حال يبقى هذا النص معبرا عن مستوى الإبداع الأدبي في العصر المملوكي.
(١٩)نجم، د.محمد يوسف، فن القصة، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ٧٧، ٧٨.
(٢٠)جينيت، جيرار، وآخرون، نظرية السرد من وجهة النظر إلى التبئير، ترجمة، ناجي مصطفى ، دار الخطابي للطباعة والنشر ، البيضاء،١٩٨٩م،١٠٢.
(٢١)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ٤.
(٢٢)نفسه، ٤.
(٢٣)نفسه، ٤.
(٢٤)نفسه، ٥.

(٢٥)نفسه، ٦.

(٢٦)نفسه، ٧.

(٢٧)نفسه،لوعة الشاكي، ٧.

(٢٨)نفسه، ١٣.

(٢٩)نفسه،٩.

(٣٠)نفسه، ١٠ — ١٩.

(٣١)نفسه، ٩، وينظر، نفسه، ١٩ مثلا .

(٣٢)نفسه، ٢٠.

(٣٣)نفسه، ٢٠.

(٣٤)نفسه،٢٠. وردت كلمة أعاني، أعادي في الطبعة المعتمدة وصوبناها من ط محمد أبو الفضل.

(٣٥)نفسه، ٢٥، ٣٦.

(٣٦)نفسه، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥.

(٣٧)نفسه، ٣٦.

(٣٨)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ٢٨.

(٣٩)نفسه، ٣٥.و ينظر، نفسه، ٤٠.

(٤٠)نفسه، ٣٥.

(٤١)نفسه، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤٢، ٤٦.

(٤٢)نفسه، ٤٨.

(٤٣)المرزوقي، سمير، وجميل شاكر، مدخل إلى نظرية القصة، دار الشؤون الثقافية، بغداد، الدار التونسية للنشر (مشروع النشر المشترك)، ١٩٨٦م، ١٠٠.

(٤٤)نجم، سابق، ٧٧، ٧٨.

(٤٥)جينيت، نظرية السرد سابق، ١٠٢، ١٠٤.

(٤٦)الصفدي، سابق، ١٠.

(٤٧)نفسه، ١٨.

(٤٨)نفسه، ٢٥.

(٤٩)نفسه، ٣١.

(٥٠)نفسه، ٣١.

(٥١)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ٤٥.

(٥٢)المرزوقي،مدخل الى نظرية القصة، سابق، ١٠٤.

(٥٣)بلواني، محمد، السرد والأسلوب، ديوان العرب، منبر حر للثقافة والفكر والأدب، موقع الكتروني، ٢٠١٣م.

(٥٤)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ٥.

(٥٥)نفسه، ٢٨، ٢٩ .

(٥٦)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ٤.

(٥٧)نفسه، ٤.

(٥٨)نفسه، ١٣.

(٥٩)نفسه، ٥، ٦، ٢٩ - ٣٠.

(٦٠)نفسه، ٥. و يُنظر، نفسه، ٢٠، ٣٦.

(٦١)نفسه، ١٩، وينظر نفسه، ٢٣.

(٦٢)نفسه، ٤.

(٦٣)نفسه، ٣٦.

(٦٤)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ٩ .و يبدو أن هذه الأبيات له، ولم نقتبس البيت الرابع، الأخير، منها لفحشه.

(٦٥)نفسه، ٦.

(٦٦)نفسه، ٧، و يُنظر، نفسه، ٩.

(٦٧)نفسه، ٨، و يُنظر، نفسه، ٧، ٩، ١٠. و غيرها.

(٦٨)نفسه، ٤. وجهينة أخباري توظيف لمثل معروف، دلالته أنه موئل سره، وحافظ أخباره.يُنظر، الزمخشري، أبو القاسم جارالله، المستقصى في أمثال العرب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م،٢/ ١٦٩ — ١٧٠.

(٦٩)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ٧.

(٧٠)نفسه، ٢٨.

(٧١)نفسه، ٢٩.

(٧٢)نفسه، ١٠.

(٧٣)نفسه، ١١.

(٧٤)جكلي،النثر العربي، سابق، ١٥٠.

(٧٥)الصفدي،لوعة الشاكي، سابق، ٧.

(٧٦)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ٨ — ٩.

(٧٧)نجم، فن القصة، سابق،١٠٢.

(٧٨)نفسه، ١٥٠.

(٧٩)الصفدي،لوعة الشاكي، سابق، ٤٠.

(٨٠)نجم،فن القصة، سابق، ١٠٤.

(٨١)جكلي،النثر العربي، سابق، ١٥٠.

(٨٢)السعافين،تطور الرواية العربـية الحديثة، سابـق، ١٦٠.

(٨٣)الصفدي،لوعة الشاكي، سابق، ١١.

(٨٤)نفسه، ١١.

(٨٥)الصفدي، لوعة الشاكي، سابق، ١٣.

(٨٦)ضيف، د. شوقي، الفن و مذاهبه في النثر العربـي، دار المعارف بمصر، ط٦، ١٩٧١ م، ٣٧٩.

(٨٧)جكلي،النثر العربي، سابق، ٤٢١.

(٨٨)سليم،الأدب العربي في عصر المماليك، سابق، ٣٦.

الفعل (جَعَلَ) ودلالاته في القرآن الكريم



د. فوزي الطائي

بابل

كلية المستقبل الجامعة

المقدمة:

في كل مرة أختم بها القرآن الكريم في قراءة متأنية ، أجد وجها جديدا من وجوه الإعجاز القرآني التي لا تُحصى في كتاب الله العزيز ((إنه بديع النظم عجيب التأليف))[1] ، وقد أثارت دهشتي القراءات الأخيرة إذ وجدت الفعل (جَعَلَ) ومشتقاته في الآيات الكريمة ترد بشكل واسع جدا ، حتى إنه يتكرر ذلك في الآية الواحدة مرة أو أكثر من مرة أحيانا ، من مثل قوله تعالى :

{وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا{ النحل : ٨٠}

{ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلالاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ }

النحل : ٨١

{ أَمَّنْ جَعَلَ الأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا } النمل : ٦١

وكذلك يتكرر في آيات متتابعة، كمثل قوله تعالى :

{ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ}(الأنعام:١٢٢)

{ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا } الأنعام ١٢٣:

{ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ} الأنعام : ١٢٤

{ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ } الأنعام:١٢٥

{ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا} النبأ : ٩

{ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا } النبأ : ١٠

{ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا } النبأ : ١١

١ .ولتذكير القارئ الكريم بكيفية مجيء الفعل (جَعَلَ) ومشتقاته في السور والآيات سأذكر آيات من أول ووسط وآخر القرآن للنظر في كيفية مجيئها في الخطاب القرآني وهي لا تختلف مع بعضها في المعاني والدلالات:

أ.مما جاء في سورة البقرة (أوائل القرآن):

{ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ }١٩

{ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً } ٢٢

{ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} ٢٢

{ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ} ٣٠

{ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ }٦٦

{ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا } ١٢٤

{ وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا} ١٢٥

{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ} ١٢٦

{{رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً} ١٢٨

{وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ} ١٤٣

{وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ } ١٤٣

{وَلا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لأَيْمَانِكُمْ } ٢٢٤

{وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ } ٢٥٩

{ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا } ٢٦٠

ب.ومما جاء في سورة الكهف (منتصف القرآن):

{الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا } ١

{إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الأَرْضِ زِينَةً لَهَا } ٧

{وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا } ٨

{وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا } ٣٢

{وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا } ٥٢

{إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا}٥٧

{وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا } ٥٩

{لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا } ٩٠

{فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَى أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا} ٩٤

{فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا} ٩٥

{حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا } ٩٦

{ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّـاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا } ٩٨

ج . ومما جاء في سـورة الفيل (من أواخر سـور القرآن):

{أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ}٢

{ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ} ٥

٢ .إن أول آية في القـرآن جاء فيها ذكر لفظة من جنس الفعل (جَعَلَ) هي الآية : ١٩ في سـورة البقرة { يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ } .

وآخر آية في القرآن جاءت فيها هذه اللفظة هي الآية: ٥ في سورة الفيل {فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ} . والمقصود في معنى الآيتين هم(الكافرون:المنافقون المعتدون) [٧] .

٣ .ومن بين سور القـرآن الكريم البـالغة (١١٤) مائة وأربع عشـرة سـورة ورد الفعل (جَعَلَ) ومشتقاته في (٦٥) خمس وستين سـورة ، وخلت (٤٩) تسعٌ وأربعون سورة منها وهي : الفاتحـة ، لقمان ، الدخان ، محمد ، الطور ، النجم ، القـمر ، الرحمن ، المجادلة ، الصف ، الجمعة ، المنافقون ، التغابن ، التحريم ، المعارج ، المزمل ، النازعات ، عبس ، التكوير ، الانفطار ، المطففين ، الانشقاق ، البروج ، الطارق ، الغاشية ، الفجر ، الشـمس ، الليل ، الضحى ، الشرح ، التين ، العلق ، القـدر ، البـينة ، الزلزلة ، العاديات ، القـارعة ، التكاثر ، العصر ، الهمزة ، قـريش ، الماعون ، الكوثر ، الكافرون ، النصر ، المَسَد ، الإخـلاص ، الفلـق ، الناس ، ووردت أكثر مشتقـات الفعل (جَعَلَ) في سورة الأنعام إذ بلغت : [١٨] ثماني عشرة مرة .

٤ .الغاية من البحث :

استقصاء وجود الفعل (جَعَلَ) في آيات القـرآن الكريم وما اشتق منه لفظا، ودلالات ذلك من ناحيتي المعاني وحُكم الاستخدام .

٥ .حدود نطاق البحث :

الفعل (جَعَلَ) ومشتقاته الصريحة في سور القرآن الكريم.

٦ .تعريف بالفعل (جَعَلَ)

أ .(جَعَلَ) في اللغة :

أولاً . جَعَلَ الشـــيءَ يجعله جَعْلا ومَجْعلا واجتعلهُ : وضعه

وجَعَلَهُ يجْعَلهُ جَعْلا : صنَعَهُ

وجَعَلَهُ : صيّره

وجعل : عمِلَ وهيّأ

وجَعَلَ : خلَقَ

والجعالةُ والجعلاتُ ما يتجاعلونهُ

وجعل لك جَعْلا وجُعْلا : الأجر على الشيء[3]

ثانياً . وجَعَلَ : يجعلُ جعلاً بـــمعنى : صنع أو أقـــام أوصيّر .

مُجاعلهُ : مصدر جعاله بمعنى : رشاهُ

والمُجاعلةُ : الاتفاق على الأجر[4] .

ثالثاً . و(جَعَلَ) من أفعال (المقاربة) التي هي ثلاثة أنواع :

أفعال المقاربـة : كاد وكرب وأوشـــك ، للدلالة على قرب الخبر .

وأفعال الرجاء : عســـى وحــرى واخلولق ، للدلالة على رجاء الخبر .

وبقية أفعال الباب للدلالة على الشــروع في الخبر وهي: (أنشــأ وطفق وأخذ وجعل وعلقَ) وجاءت تسمية الكل أفعال مقاربة من باب : (التغليب)[5] .

ب . (جَعَلَ) في الاصطلاح :

جَعَلَ : لفظ عام في الأفعال كلها وهو أعم مـــن : فَعَلَ وصنَعَ ، وسائر أخواتها ويتصرف على خمسة وجوه[6] :

الأول : يجري مجرى : صار وطفق ، فلا يتعدى نحو جعل زيد يقول كذا ، قال الشاعر :

وقد جعلت قلوصُ بني سُهيل

من الأكوار مرتعها قريبُ[7]

الثاني : يجري مجرى أوجد فيتعدى إلى مفعـــول واحـــد ، قـــال تعالى : { وَجَعَلَ الظُّلُمَـــاتِ وَالنُّورَ} الأنعام : ١

الثالث : في إيجاد شيء من شـــيء وتكوينه فيه ، قـــال تعالى :{ وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا } النحل : ٧٢

الرابع :في تصيير الشيء على حالة دون حـــالة ، قال تعالى:{ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً } البقرة : ٢٢

الخامس :الحكم بالشيء على الشيء حقـــا كان أو باطلا، فأما الحق فنحو قوله تعالى: { إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ} القصص : ٧

وأما الباطل فنحو قوله عز وجل :{وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالأَنْعَامِ نَصِيبًا } الأنعام : ١٣٦

ج . والفعل (جَعَلَ) : فعل ماض مبـــني على الفتح ينصب مفعولين أصلهما مبـــتدأ وخبـــر ، وهو فعل ثلاثي صحيح ، وبحســـب ابـــواب الفعل الثلاثي في علم الصرف يأتي من باب فتَح يفتَح (مفتوح العين في الماضي والمضارع)[8]

٧.الفعل (جعل) ومشتقاته في آيات القرآن الكريم

جاء الفعل (جَعَلَ) في آيات القرآن الكريم : سبعا وسبعين مرة ، وجاءت مشتقاته بست وأربعين صيغة ، وردت بمجموعها (٣٤٥) ثلاثمائة وخمس وأربعين مرة في آيات القرآن الكريم[٩] ، وسأذكر الصيغة وعدد مرات مجيئها والسور والآيات التي جاءت فيها من دون إيراد النصوص القرآنية تجنبا للاستفاضة :

الصيغة	عدد مرات مجيئها في القرآن	السور والآيات التي جاءت فيها
اجعل واجْعَل	١٥	الكهف :٩٥، البقرة :١٢٦، ٢٦٠، آل عمران: ٤١ ،النساء:٧٥،٧٥، الأعراف :١٣٨، إبراهيم :٣٥،٣٧، الإسراء:٨٠ ،مريم:١٠، طه:٢٩، ٥٨، الشعراء: ٨٤، القصص:٣٨.
اجعلنا	٢	البقرة:١٢٨، الفرقان: ٧٤
لأجعلنك	١	الشعراء:٢٩
اجعلْني	٣	يُوسُف:٥٥، إبراهيم:٤٠، الشعراء:٨٥
واجعله	١	مريم:٦
اجْعَلُوا	٢	يُونُس:٨٧، يُوسُف:٦٢
أتجعلُ	٦	البقرة: ٣٠، الإسراء: ٢٢، ٢٩، ٣٩، الكهف: ٩٤ ،الحشر: ١٠
تجعلنا	٣	الأعراف:٤٧، يُونس٨٥، الممتحنة:٥
تجعلني	٢	الأعراف: ١٥٠ ،المؤمنون: ٩٤
تجعلوا	٥	البقرة:٢٢ ،٢٢٤ ،النساء:١٤٤ ،النور: ٦٣ الذاريات: ٥١
تجعلون	٢	فُصلت: ٩ ،الواقعة: ٨٢
تجعلونه	١	الأنعام: ٩١
جاعل	٣	البقرة: ٣٠ ،آل عمران: ٥٥ ،فاطر: ١
جاعلك	١	البقرة: ١٢٤
لجاعلون	١	الكهف:٨
وجاعلوه	١	القصص:٧
جعل	١	النحل: ١٢٤
نجعلهما	١	فصلت: ٢٩
جعلناك	٣	الأنعام: ١٠٧ ،ص ٢٦ ،الجاثية: ١٨
جَعَلَ	٧٧	البقرة: ٢٢، النساء: ٥، ٩٠، المائدة: ٢٠، ٦٠، ٩٧، ١٠٣ الأنعام: ١، ٩٦، ٩٧، الأعراف: ١٨٩، التوبة : ٤٠، يُونس: ٥، ٦٧ هود: ١١٨ ،يُوسُف: ٧٠، الرعد: ٣، ٣، النحل: ، ٧٢، ٧٢، ٧٨، ٨٠، ٨١، ٨١، ٨١، ٨١الإسراء: ٩٩ مريم: ٢٤، طه: ٥٣ الحج: ٧٨، الفرقان : ١٠، ٤٧ ٤٧، ٥٣، ٦١، ٦١، ٦٢، النمل : ٦١، ٦١، ٦١، ٦١، القصص: ٤، ٧١، ٧٢، ٧٣، العنكبوت: ١٠ ،الروم: ، ٢١ ٥٤، ٥٤، السجدة: ٨، ٩ ،الأحزاب ٤، ٤ ،يس: ٨٠ ،ص: ٥ الزمر: ٦، ٨، غافر: ٦١، ٦٤، ٧٩ فُصلت: ١٠ ،الشورى ١١ الزخرف: ، ١٠، ١٢، ٥٤ ،الجاثية: ٢٣ ،الفتح: ٢٧ الفتح: ٢٦، ٢٧ ،ق: ٢٦ ،الطلاق: ٣ ،المُلك: ١٥، ٢٣، نوح، ١٦، ١٦، ١٩ ،القيامة: ٣٩،
جعلوا	١١	الأنعام: ١٠٠، ١٣٦، الرعد: ١٦، ٣٣ ،إبراهيم: ٣٠ الحجر: ٩١، النمل: ٣٤ ،الصافات: ،الزخرف: ١٥٨ ١٥، ١٩، نوح: ٧
نجعل	١٣	آل عمران: ٦١ ،الكهف: ٤٨، ٩٠، ٩٤ ،مريم: ٧، القصص: ٣٥ ،سبأ: ٣٣ ،ص: ٢٨، ٢٨، القلم: ٣٥، المرسلات: ٢٥، النبأ: ٦، البلد: ٨
ولنجعلك	١	البقرة: ٢٥٩
ولنجعله	١	مريم: ٢١
نجعلها	٢	القصص: ٨٣ ،الحاقة: ١٢

نجعلهم	٣	القصص: ٥، ٥، الجاثية: ٢١
يجعل	٢٨	آل عمران: ١٥٦، ١٧٦، النساء: ١٥، ١٩، ١٤١، المائدة: ٦، الأنعام: ١٢٤، ١٢٥، ١٢٥، الأنفال: ٢٩، ٣٧، يونس: ١٠٠، الكهف: ١، مريم: ٩٦، الحج: ٥٣، النور: ٤٠، الفرقان: ١٠، الشورى: ٥٠، الحديد: ٢٨، الممتحنة: ٧، الطلاق: ٢، ٤، ٧، نوح: ١٢، ١٢، الجن: ٢٥، المزمل: ١٧، الفيل: ٢
ويجعلكم	١	النمل: ٦٢
يجعلني	١	مريم: ٣٢
يجعله	٥	الأنعام: ٣٩، الأنفال: ٣٧، النور: ٤٣، الروم: ٤٨، الزمر: ٢١
يجعلون	٥	البقرة: ١٩، الحجر: ٦، النحل: ٥٦، ٥٧، ٦٢
يجعلوه	١	يوسف: ١٥

٨. علاقــة الفعل (خلَقَ) بــالفعل (جَعَلَ) في القرآن:

خَلَقَ في اللغة: يخلقُ خلقًا: وهو ابـتداع الشـيء على مثال لم يُسبق إليه[10].

وخلق في الاصطلاح: الإيجاد المبدئي من العدم وهو فعل يدل على خاصية إلهية لا يجوز أن تُنسب لبشر.

وخَلَقَ: فعل ماض مبني على الفتح، وهو فعل ثلاثي صحيح متعدٍّ، والأفعال الثلاثية المتعدية يصاغ مصدرها على وزن فَعْل[11]:

خَلَقَ يخلق خلقا، فهو خالق

جَعَلَ يجعلُ جعلا، فهو جاعل

إذا خلق أقدم وأسبق وأعظم دلالة على القدرة ثم يأتي من بعده(جَعَلَ) فهو فعل يعني: تقدير وإضفاء هيئة معينة أو حال معينة على شيء تم خلقه قبلا،

أقول والله أعلم: لهذا جاء من أسماء الله الحسـنى (الخالق) من دون أن يكون (الجاعل)، قال تعالى: { هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى } الحشر: ٢٤، و{فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} المؤمنون: ١٤، و{ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ } يس: ٧٩، و{ بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ } يس: ٨١.

ولقــد وجدتُ أن الآيات التي ذُكر فيها الفعلان (خَلَقَ) و (جَعَلَ) ومشتقاتهما قد تقدم فيها (خَلَقَ) على (جَعَلَ): محلاً، أو حكما، أو تقديرا، تأمل الآيات الكريمة الآتيـة التي تقدم فيها (خَلَقَ) على (جَعَلَ) محلا:

أ. { الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ } الأنعام: ١

ب. {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا} الأعراف: ١٨٩

ج. { وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا } الفرقان: ٥٤

د. { اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ } الروم: ٥٤

هـ. { وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا } فاطر: ١١

و. { خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا }

الزمر :٦

ز. {قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا } فصلت :٩

ح. {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا} الحُجُرات :١٣

ط. { ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا وَجَعَلْتُ لَهُ مَالاً مَمْدُودًا وَبَنِينَ شُهُودًا وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا } المدثر :١١ – ١٤

ي.{ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى} القيامة :٣٨ – ٣٩

ك. { إِنَّا خَلَقْنَا الإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا } الإنسان :٢

ل.{ أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ } المرسلات :٢٠ – ٢١

ومن الآيات التي تقدم فيها الفعل (خَلَقَ) على (جَعَلَ) حكما وتأخر لفظا:

أ.{وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ} الأنعام:١٠٠

ب.{ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ} الرعد :١٦

ج.{وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلالاً} النحل :٨١

ومن الآيات التي تدل أن الفعل (جَعَلَ) جاء بعد أن خلق أو أوجد الله تعالى أمرا فتقدم هذا (الأمر) على الفعل (جَعَلَ) تقديرا:

أ.{قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلالاً} يونس : ٥٩ ، أنزل الله الرزق أولاً ، ثم تم التصرف به ثانياً (فجعلتم).

ب. {وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ قَلِيلاً مَا تَشْكُرُونَ} السجدة : ٩ ، الله سبحانه خلق الإنسان أولاً ، ثم جعل له السمع والأبصار والأفئدة .

ج.{وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ}الملك : ٥ ، خَلْقُ السماء الدنيا وتزيينُها سبق جَعْلَها رجوما للشياطين .

د. { هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً } الملك : ١٥ ، خلق الله الأرض أولاً ، ثم جعلها ذلولاً لعباده .

هـ. {هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ} الملك : ٢٣ ، أنشأ الله تعالى الإنسان أولاً ثم جعل له السمع والأبصار والأفئدة .

و. { وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا } نوح :١٦ ، خَلْقُ القمر سبَقَ جعله نورا في السموات .

ز. {وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا } نوح : ١٦ ، كذلك خَلْقُ الشمس سبَق جعلها سراجا .

ح. { وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بِسَاطًا} نوح : ١٩ ، أوجد الله تعالى الأرض أولا، ثم جعلها بساطا بعد ذلك .

٩ . والجعلُ يأتي لمعان ترجع إلى ما يأتي[٢٢]:

أ . الخلق والإيجاد

ب. التصيير حقيقة أو حكما

ج. الحكم والتشريع والتقرير

جعل :

(أولا) بمعنى خلق وأوجد في قوله تعالى :{ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ} المائدة : ٢٠ .

(ثانيا) بمعنى صيّره حقيقة أو حـكما ،{ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشًا} البقرة : ٢٢ .

(ثالثا) بمعنى شرع وحكم وقـرر ،{وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَ رَيْبَ فِيهِ} الإسراء : ٩٩ ، أي قرر .

نجعل :

بمعنى يوجد في قـوله تعالى :{وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا} الكهف : ٩٠ .

يجعل :

(أولا) بمعنى يوجد في قـوله تعالى :{ يُرِيدُ اللَّهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الآخِرَةِ} آل عمران : ١٧٦ .

(ثانيا) بمعنى يصيّر في قـوله تعالى :{ لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ } آل عمران : ١٥٦ .

و{ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا }الأنعام : ١٢٥

و{وَلاَ تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ} الذاريات : ٥١

أي : لا تصيروا .

تجعلون :{قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا}

فصلت : ٩ ،أي تتخيلونه في زعمكم أو تقررون[١٣] .

و{ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ} الواقعة:٨٢، أي وتصيرون شكركم للرزق والنعمة أنكم تكذبون[١٤]

تجعلونه{تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا} الأنعام : ٩١، أي توجدونه في (قراطيس وتحرقون منها ما تحرقون)[١٥] .

نجعل : قـال تعالى:{ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَى قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا} الكهف : ٩٠ ، بمعنى لم نوجد لهم بناءً أو نباتاً[١٦] .

اجعل :

(أولا) قال تعالى:{قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً} آل عمران ٤١ ، بمعنى جد لي علامة لوقت الحمل والولد[١٧] .

(ثانيا) قال تعالى :{ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا } البقـرة :١٢٦ ، بـمعنى صير المدينة آمنة[١٨] .

١٠. ومن شواهد الفعل (جَعَلَ) بمعنى : فَعَلَ ، قول الشاعر :

وقد جعلْتُ إذا ما قمتُ يثقلني
ثوبي فأنهضُ نهضَ الشاربِ السَكِرِ[١٩]

١١. دلالات الفعل (جَعَلَ) في القرآن :

أ. الفعل (جَعَلَ) يتبع الأفعال : خَلَقَ أو أبدع أو أوجد أو أنشأ أو أخواتها وهو مكمل لعملها .

ب. يدل تكرار الفعل (جَعَلَ) ومشتقاته في القـرآن الكريم التي جاءت معبرة عن قـول الله تعالى على القدرة الباهرة لله القدير على الأشـياء فهي طوع إرادته ومؤتمرة بأمره سبحانه يتصرف بها حـيث يشـاء . وكذلك يدل هذا التكرار على عظمة الخالق

الكريم وحكمته وأحكام صنعه،{حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ } القمر:٥ ، و{ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ } القمر:٤٩ ، و{ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا } الطلاق :٣ .

ج. جاء الفعل(جَعَلَ) ومشتقاته في الخطاب القرآني في الآيات التي تتضمن المعاني الآتية :

أولاً:الاستفهام، كقوله تعالى:{أَلَمْ نَجْعَل لَّهُ عَيْنَيْنِ } البلد : ٨ .

ثانيا : الأمر ، من مثل قوله تعالى:{ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا }البقرة : ٢٦٠

ثالثا : الإنذار ، كما قال تعالى :{وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ــ الذاريات :٥١ .

رابعا : الترهيب ، كقوله تعالى :{ قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ} الشعراء:٢٩ .

خامسا : التصيير ، قال تعالى :{ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ} الأنبياء : ٣٠ .

سادسا : التعجب ، قال تعالى :{ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ}ص : ٥ .

سابعاً : التعليل ، قال تعالى :{لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ }آل عمران :١٥٦

ثامنا: التوبيخ ، كما قال الله تعالى :{أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ} التوبة :١٩

تاسعا : الخبر ، كما جاء في قوله تعالى :{ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً } الإسراء : ١٢ .

عاشرا : الدعاء ، كما قال تعالى : { وإذ قال إبراهيم ربِّ اجعل هذا البلد آمناً} إبراهيم :٣٥ .

أحد عشر : الرجاء ، كما ورد في قوله تعالى : {وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ وَاجْعَلْنِي مِن وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ} الشعراء ٨٤ – ٨٥ .

اثنا عشر : السبب ، قال تعالى : { إنا أنشأناهن إنشاء فجعلناهن أبكارا }الواقعة:٣٦ .

ثلاثة عشر : الشرط ، قال تعالى :{ولو شاءَ اللهُ لجعلكم أمةً واحدةً} المائدة : ٤٨ .

أربعة عشر : النفي ، من مثل قوله تعالى :{ ما جعلَ اللهُ لرجلٍ من قلبين في جوفه } الأحزاب : ٤

خمسة عشر : النهي ، من مثل قوله تعالى: { وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَانِكُمْ} البقرة : ٢٢٤ .

د. كثُرَ مجيء الفعل (جَعَلَ) في السور الطويلة والمتوسطة الطول وقل أو انعدم وجوده في السور القصيرة لأن السور الطويلة فيها التشريع والقصص والحدود وتفاصيل الأحكام وما أنعم الله تعالى على عباده من النعم .

هـ. أُستخدم الفعل (جَعَلَ) في الايات الدالة على معاني: (الخير والثواب) و(الشر والعقاب) على حدٍّ سواء فمن مثل استخدامه للخير والثواب، قوله

تعالى:{ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ}القصص ٥،ومن مثل استخدامه للشر والعقاب، قوله تعالى: { فَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الأَسْفَلِينَ } الصافات :٩٨.

و. وجاء الفعل (جَعَلَ) في القرآن معبرا عن قول الله تعالى : من مثل قوله تعالى : { وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ} الأنعام: ٩ .

ز. وعلى لسان الملائكة ، قال تعالى: { قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ } البقرة : ٣٠ .

ح . وجاء الفعل (جَعَلَ) كذلك عن لسان الرسل والأنبياء (عليهم السلام) كما أخبرنا القرآن الكريم عن ذلك :

أولاً: كمثل قوله تعالى على لسان النبي الكريم محمد(صلى الله عليه وآله وسلم):{ رَبِّ فَلاَ تَجْعَلْنِي فِي الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ } المؤمنون : ٩٤ .

ثانيا : عن لسان النبي إبراهيم (عليه السلام) ، قال تعالى :{ رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا وتقبل دعاء } إبراهيم : ٤٠، وعن لسان النبي إبراهيم وولده النبي إسماعيل(عليهما السلام): { رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ} البقرة :١٢٨ ، .

ثالثا: عن لسان النبي موسى (عليه السلام) ، قال تعالى:{ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا} المائدة : ٢٠، و{ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي{ طـه :٢٩، و{ وَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَاجْعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ } الشعراء : ٢١ .

رابعا : وعن لسان النبي (عيسى) (عليه السلام) قال تعالى:{ فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلاَّ تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا } مريم : ٢٤ ، و{ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا } مريم : ٣٠ ، و{ وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ } مريم: ٣١ { وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا} مريم : ٣٢ .

خامساً : وعن لسان النبي (زكريا) (عليه السلام) قال تعالى:(قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً)آل عمران : ٤١ والآية نفسها تتكرر في سورة مريم:{ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً }: ١٠، و{ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا } مريم : ٦ .

سادسا : وعن لسان النبي (يوسف) (عليه السلام) قال تعالى :{ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ} يوسف : ٥٥ .

سابعا: وعن لسان النبي (هارون)(عليه السلام) ، قال تعالى :{ فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاءَ وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ} الأعراف : ١٥٠ .

ط. عن لسان سادة القوم الصالحين :

أولاً : ذي القرنين ، قال تعالى :{ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا} الكهف :٩٥، و{ حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا } الكهف: ٩٦ { فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي

حقًّا}الكهف :٩٨ .

ثانيا: السيدة بلقيس ، قال تعالى :{قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ} النمل : ٣٤ .

ي. عن لسان الحكام الظالمين، قال تعالى عن لسان فرعون: {قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ } الشعراء:٢٩، و{ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ } القصص :٣٨ .

ك. وجاء الفعل (جَعَلَ)كذلك عن لسان أهل الضلالة قال تعالى:{ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ } الأعراف :١٣٨، و{ فَاجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى} طه : ٥٨ ، و{ رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا. فصلت :٢٩ .

١٣ الخاتمة:

أ. (جَعَلَ) بمعنى صيّر وعمل وهيّأ ، على وزن فَعَلَ ومصدره: جَعْلاً، وهو فعل ثلاثي صحيح ، من أفعال المقاربة ينصب مفعولين ، وفي الاصطلاح لفظ عام في الأفعال كلها وأعم من فعل وصنع ويجري مجرى : صار وطفق وأوجد ، ويعني تقدير أو إضفاء هيئة معينة على شيء تمّ خلقه قبلاً .

ب. اقترن الفعل (جَعَلَ) بالفعل (خَلَقَ) في كثير من الآيات القرآنية الكريمة وقد تقدم فيها الفعل(خَلَقَ) على الفعل (جَعَلَ) محلاً وحكما وتقديرا ، إذ الفعل (خَلَقَ) أسبق وأعظم دلالة على القدرة من الفعل (جَعَلَ) ، ومنه اشتق (الخالق) أحد الأسماء الحسنى لله العزيز .

ج. جاء الفعل(جَعَل)في القرآن الكريم سبعا وسبعين مرة واشتقت منه ست وأربعون صيغة جاءت في الآيات القرآنية بواقع ثلاثمائة وخمس وأربعين مرة .

د . كثُرَ مجيء الفعل (جَعَلَ) في السور القرآنية الطويلة والمتوسطة الطول وقلّ أو انعدم وروده في السور القصيرة ، لأن السور الطويلة فيها التشريع والقصص والحدود وتفاصيل الأحكام ووصف نعم الله على عباده ولبيان القدرة المطلقة لله القدير في الوجود{ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} فصلت :٣٩ .

هـ. استخدم الفعل (جَعَلَ) في النص القرآني في الآيات التي تتضمن معاني (الخير والثواب) و(الشر والعقاب) على حدٍّ سواء .

و. وجيء بالفعل (جَعَلَ) في الخطاب القرآني في الآيات التي تحمل معاني الاستفهام، الأمر ، الإنذار الترهيب ، التصيير ، التعجب ، التعليل ، التوبيخ ، الخبر، الدعاء ، الرجاء ، السبب ، الشرط ، النفي ، النهي .

ز . وجاء الفعل (جَعَلَ) في الآيات القرآنية معبرا عن : قوله تعالى، وعن لسان: الملائكة ، والرسل والأنبياء وقادة القوم الصالحين والظالمين والناس الخارجين عن طاعة الله . حسبما تتطلبه المواقف في الحياة الدنيا وفي الآخرة .((ولا خلاف بين العقلاء أن كتاب الله معجز لم يقدر أحد على معارضته))[٢٠] . نستغفر الله العظيم من كل تأويل غير مُصيب ، والحمد لله رب العالمين .

الهوامش

(١) إعجاز القرآن ، تأليف القاضي أبي بكر الباقلاني، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨م ، ط١ : ٥٢ .

(٢) الميزان في تفسير القرآن ، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ج٢ ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ١٩٩٧م ، ط١ ، ٤١٨ .

(٣) لسان العرب ، للإمام ابن منظور الأفريقي ، ج١ ، مؤسسة الأعلمي، بيروت ، ٢٠٠٥م ، ط١ : ٦١٦ .

(٤) المغني / معجم اللغة العربية ، إعداد الأستاذ عبد الحق الكتاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠١٣م ، ط١ : ٦٨ .

(٥) حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني ، ج١ ، محمد بن علي الصبان ، مطبعة أمير ، قم، لم تذكر سنة الطبع ، ط١ ، : ٢٥٨ .

(٦) حاشية الصبان على شرح الأشموني : ٢٥٩ . وينظر مفردات ألفاظ القرآن ، للعلامة الراغب الأصفهاني ، تحقيق صفوان عدنان داودي ، مطبعة كيميا شابك ، قم ١٤٠٨هـ ، ط٤ : ١٩٦ - ١٩٧ .

(٧) البيت لم ينسب لشاعر ، وهو من الشواهد الشعرية ، والشاهد فيه مجيء خبر جعل (جملة اسمية) وهو هنا (مرتعها قريب) ، عكس الشائع بوروده (جملة فعلية) ، قلوص : الناقة الشابة الفتية ، بني سهيل : مكان ، والكور (بضم الكاف) : الرحل بأداته ، وبفتح الكاف : الجماعة من الإبل ، مرتعها : المكان الذي ترعى فيه ، المصدر : أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، تأليف الإمام أبي محمد عبد الله بن هشام الأنصاري، ج١ ، مطبعة سليمان نزاده ، قم ، ١٤٣٢هـ ، ط١ ، ٢٦٨ .

(٨) الجامع في الصرف ، أ. د . عبد الرؤوف زهدي و (آخرون) ، دار حنين للنشر والتوزيع ، عمان ، ٢٠١١م ،

طـ١ : ٦١ ، و : أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، ج٢ : ٢٦ .

(٩) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي ، مطبعة أوند دانش ، طهران ، لم تذكر سنة الطبع ، طـ١ : ٢٣٢ ـ ٢٣٩ .

(١٠) لسان العرب : ١١٥٦ .

(١١) الجامع في الصرف : ٦١ .

(١٢) ينظر : معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن ، بيمين : د. حسن عز الدين جميل ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ٢٠٠٣م ، طـ١ : ٣٢٤ ـ ٣٢٥ .

(١٣) المصحف المفسر ، محمد فريد وجدي ، دار المعرفة ، مصر ، لم تذكر سنة الطبع ، طـ١ : ٦٣٠ .

(١٤) تفسير القرآن العظيم ، مج٥ ، للإمام الحافظ عماد الدين بن كثير الدمشقي ، إشراف محمود عبد القادر الأرناؤوط ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٩٩م ، طـ١ : ٣١ .

(١٥) المصدر نفسه : ٢٨٠

(١٦) المصدر نفسه : ٣٢٦ .

(١٧) مجمع البيان في تفسير القرآن ، الشيخ أبو علي الفاضل بن الحسن الطبرسي ، ج٣ ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٥٧م ، طـ١ : ٧٦ .

(١٨) تفسير القرآن العظيم ، مج١ : ١٥٦ .

(١٩) البيت لعمرو بن أحمد الباهلي ، وهو من الشواهد الشعرية ، ينقلني : يجهدني ، السكر : الثمل ، المصدر : أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، ج١ : ٢٧٠ .

(٢٠) الإتقان في علوم القرآن ، للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، ضبطه وصححه وخرّج آياته : محمد سالم هاشم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠٧م ، طـ٢ : ٤٨٣ .

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم

١ . الإتقان في علوم القرآن ، للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ، ضبطه وصححه وخرّج آياته : محمد سالم هاشم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠٠٧م ، طـ٢ .

٢ . إعجاز القرآن ، تأليف القاضي أبي بكر الباقلاني، عالم الكتب، بيروت ، ١٩٨٨م ، طـ١ .

٣ . أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، تأليف : الإمام أبي بكر محمد عبد الله بن هشام الأنصاري ، مطبعة سليمان نزاده ، قم ، ١٤٣٢هـ ، طـ١ .

٤ . تفسير القرآن العظيم ، للإمام الحافظ عماد الدين

بن كثير الدمشقي ، بإشراف محمود عبد القادر الأرناؤوط ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٩٩م ، ط١ .

٥ . الجامع في الصرف ، أ.د. عبد الرؤوف زهدي و (آخرون) ، دار حنين للنشر والتوزيع ، عمان ، ٢٠١١م ، ط١ .

٦ . حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ومعه شرح الشواهد للعيني ، محمد بن علي الصبان ، مطبعة أمير ، قم ، لم تذكر سنة الطبع ، ط١ .

٧ . لسان العرب ، للإمام ابن منظور الأفريقي ، ج١ ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ٢٠٠٥م ، ط١ .

٨ . مجمع البيان في تفسير القرآن ، الشيخ أبو علي الفاضل ابن الحسن الطبرسي ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٥٧م ، ط١ .

٩ . المصحف المفسر ، محمد فريد وجدي ، دار المعرة ، مصر لم تذكر سنة الطبع ، ط١ .

١٠ . المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، وضعه محمد فؤاد عبد الباقي ، مطبعة آوند دانش ، طهران ، لم تذكر سنة الطبع ، ط١ .

١١ . معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن ، بيمين : د. حسن عز الدين جميل ، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ، ٢٠٠٣م ، ط١ .

١٢ . المغني / معجم اللغة العربية ، إعداد الأستاذ عبد الحق الكتاني ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ٢٠١٣م ، ط١ .

١٣ . مفردات ألفاظ القرآن ، للعلامة الراغب الأصفهاني ، تحقيق ، صفوان عدنان داوودي ، مطبعة كيميا شابك ، قم ، ١٤٠٨هـ ، ط٤ .

١٤ . الميزان في تفسير القرآن ، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ١٩٩٧م ، ط١ .

شِعر النَّفَّريّ

أبي عبد الله محمد بن عبد الله

ت/ ٣٥٤ هـ

القسم الأول: الدراسة

المورد
العدد
الثالث
لسنة
٢٠١٤

دراسة وتحقيق
عبد العزيز إبراهيم
باحث /العراق /الديوانية



تقديم

في البداية لابُدَّ من ان ألفت نظر القارئ الى أمرين أجدهما يشكلان قاعدة لهذه الدراسة هما: التصوف الاسلاميّ ومَنْ يكون النِّفَّريّ؟

الأول / في التصوف الإسلاميّ

تخلو المعاجم العربية من جذر لكلمة التصوف إلاّ في تاج العروس مادة (صوف) حيث يقول الزَّبيديّ: ((تَصَوَّفَ: تنسك، أو ادعاه)) وينفي القشيريّ في رسالته[1]. ذلك قائلاً: ((التسمية غلبت على هذه الطائفة، فيقال: رجل صوفي وللجماعة صوفية، ومن يتوصل الى

ذلك يُقـال له، متصوف،وللجماعة:المتصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقـاق وإلا ظهر فيه أنه كاللقب، فأما قول من قال: إنه من الصوف، وتصوف إذا لبس الصوف، كما يقال تقمّص إذا لبس القميص فلذلك وجه،ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف. ومن قال : إنهم منسوبون الى صُفّة مسجد رسول الله (ص)،فالنسبة الى الصُفّة لا تجيء على نحو الصوفيّ،ومَن قال:إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة. وقـول من قـال: إنه مشـتق من الصّف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لا تقتضي هذه النسبـة الى الصف)) ويأتي من بعده الزمخشريّ ليقـول في (أساس البلاغة)[٦]: ((ولعل الصوفية نُسبوا (الى آل صوفان أو آل صفوان) تشبيها بـهم في النُسـك والتعبد ، أو الى أهل الصُفّة فقـيل ، مكان الصُفّيّة، الصوفيّة بقلب احدى الفاءين واوا للتخفيف ، الى الصوف الذي هو لباس العُبّاد وأهل الصوامع)) لكن القشيريّ يعود ليؤكد قائلاً: ((إنّ هذه الطائفة اشهر من أن يحتاج في تعينهم الى قياس لفظ، واستحقاق اشتقاق))[٣] لكن ذلك لا يعني أن يكونوا بـمنأى عن التعريف فقد ذكر لهم القشيريّ أكثر من أربعين[٤] رأيا لا يشكل أيّ تعريف اطمئنانا للباحث.أما في المصطلح الحديث فهو((منزع علميّ وعملي نزعت اليه الحياة الروحيّة الإسلاميّة منذ أول نشأتها في صدر الاسلام وعلى تعاقـب الأطوار التي مرت بـها في تطورها التاريخي.فالتصوف بهذا المعنى هو مرآة هذه الحياة الروحية الإسلامية التي يخضع فيها الانسان نفسه لألوان من الرياضة والمجاهدة ويعد فيها قلبه لمعرفة الحقائق عن طريق الكشف والمشاهدة، التي تقوم أولا على ما اقتدى فيه المسـلمون الأولون بالنبيّ مـن زهد ونسك وتقـوى))[٥] ظهـر كَرَدّ فعل على الاخلال بالموازنة الاجتماعية والاخلاقية والسياسـية فضلاًعن الدينية وكان إعلانه في أواخر القرن الثاني الهجري في الكوفة.[٦] ويرى بـعض الباحـثين أنّ((التصوف في تكونه العلميّ أحـد قسمي علم الشـريعة الذي انقسـم في تطوره الى علمين : علم اختص به الفقهاء في الاحـكام العامة والعبادات والمعاملات ويُسمّى بعلم الظاهر، وعلم اختص به الصوفية وأهل البـاطن ويشـتمل على احوالهم واحكامهم في المراقبـات والمحاسبـات والمجاهدات والأذواق والمواجيد..))[٧] وسُمي بعلم البـاطن. وهذا ما خلق صراعاً بـين الفقـهاء والصوفية فقد نظر((الصوفيّةالى أنفسهم على أنهم أرباب الحقائق وأهل الباطن ونظروا الى الفقـهاء وغيرهم من العلماء على أنهم أهل ظواهر ورسوم ، كما نظر الفقـهاء الى الصوفية نظرة سـخط

واعراض)) وكان من نتائج هذا الصــراع أن أوذي كثير ((من كبـــــــار الصوفيّة، مثل ذي النون المصري، والحلاج الذي عُذّبَ وأُعدم والسهروردي المقتول ومحيي الدين بن عربي..))[٨]

وقد نظر المستشرقــون الى التصوف على أنّ أصوله((من الرهبانية السريانيّة أو من الافلاطونية المحدثة ، أوالزردشية الفارسية أوالهندية)) لكن (ساخت وبوزودث) يريان أنه ((لا يمكن التمسـك بالافتراضات التي تذهب الى اقتباس المسلمين التصوف عن أصول أجنبية))[٩]

إنّ لغة المتصوفة كانت عائقا أمام تفسير أو تأويل الفقهاء، تمثلت في ((غموض الفاظها وتعقد عباراتها. وقد يلجأ المتصوفة الى الرمز والمجاز، فتصبح لهم لغة شبه مستقلة لا يفهمها إلا الخاصة، وفيها تعبيرات غير لائقة لا تُرضي أهل الظاهر))[١٠] لكن محاولات جرت للتقريب بينهما باعتبـار أنّ ((اللغات لا تُعطي له دلالة على مرادهم منه لأنها لم تُوضَع للمتعارف وأكثره من المحسوسات فينبغي أن لا نتعَرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركنـاه من المتشابه، ومن رزقــه الله فهم شــيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة فأكرمْ بها سعادة وأما الألفاظ الموهمة التي يُعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بـها أهل الشـرع فاعلم أنّ الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحسّ والواردات تَملكُهم حـتى ينطقـوا عنها بـمـا لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مُخَاطَب والمجبور معذور))[١١] ويعلل ابـو نصر السـراج الطوسـي صـدور ((الشطحات والكلمـات التـي ظـاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقـيم)) قـائلاً: ((الا ترى أن الماء الكثير إذا جرى في نهرضيق فيفيض من حافتيه؟! يقـال شـطح الماء في النهر! فكذلك المريد الواجد: إذا قـوي وَجْدُهُ، ولم يطق حَمْلَ ما يردُ على قلبه من سطوع أنوار حقائقه، سـطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشـكلة على فهوم سامعيها؛ إلاّ مَنْ كان من أهلها، ويكون مُتَبـحّرا في علمها ، فَسُمّي ذلك على لسـان أهل الاصطلاح : شَطْحـاً))[١٢]، وعجـز اللغة عند المتصوفة يكاد يكون عذراً لهم عندمـا لا يجـدون متسعاً للتعبير عن أفكارهم، وفي هذا يقول النفريّ: ((كلّما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة))[١٣] ويشـرح التلمساني فيقول: ((تضيق عبارة العلم لا عبـارة المعرفة ، ثم تضيق عبـارة المعرفة في شـهود الوقفة، فإنّ الرّؤية دون مقام الوقفة))[١٤].

وإذا كان التصوف يشترط الزهد في الدنيا، فإنّ الزاهد غير المتصوف، لأن التصـوف ((يتطلـب تصفية النفس التي تهيئها للاتحـاد مع الحقيقـة

الإلهية، ومن يسلك هذا الطريق يمرُّ في ثلاث مقامات أساسية هي: [١٥].

١ــ مقام الطالب. وهو ثبات الطالب على أداء حقوق المطلوب بشدة وصحة النية. وفي هذا يقول صاحب اللمع: ((معناه مقام العبديين يدي الله عزَّ وجَلَّ ، فيما يُقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات (رياضة الروح) والانقطاع الى الله))[١٦].

٢ــ مقام السالك: (وهو الذي يسير في المقامات لا بقوة العلم بل بقوة الحال، وهو كل من وصل الى درجة عين اليقين.)[١٧]

٣ــ مقام المُريد: وهو ((الكامل في اخلاصه ويقول الغزالي إنّه الذي تفتحت عليه أبواب السماء.))[١٨]

ولم يكن المقام أو الوقفة فيه إلاّ وسيلة إتصال بين المتصوف وربه ولذلك قيل إنّ ((الفكر الصوفي بطبيعته فكر تراتبي، ولا يقتصر هذا التراتب على المنزلة المعرفية أو الاجتماعية للشخص، بل هو يشمل درجات تلقي الإتصال))[١٩] فاذا حاولنا أن نجرّ ذلك الى فكر النفريّ من خلال تراتب الملكات في ضوء المقولات الأساسية التي ينطوي عليها مذهب النفريّ ((العلم والمعرفة والوقفة وهي تخضع لتراتب دقيق في الأولى هناك العلم، لكن العلم أضعف درجات الاتصال، ثم تأتي المعرفة التي تزيد عن العلم وتشترطه وتشكل بابا للوقفة. هكذا يكون العلم مدخلاً للمعرفة ، والمعرفة مدخلا للوقفة. والوقفة في النهاية هي نور الله الذي لا تجاوره الظلم. لكنها مع ذلك لا تفضي الى الله، كما لا تفضي المعرفة اليها، ولا العلم للمعرفة. والسبب أنها جوار الله ، والله غير الجوار))[٢٠] وفي هذا الطرح يقول (آرثر جون آربري) في مقدمة ((الموقف والمخاطبات)):((الوقفة عمود المعرفة مثلما أن المعرفة عمود العلم، في الوقفة تحترق المعرفة مثلما يحترق العلم في المعرفة. والوقفة وراء البعد والقرب والمعرفة في القرب والعلم في البعد ، لأنّ الوقفة حضرة الله والمعرفة خطابه والعلم حجابه. إذن لدينا: الوقفة المعرفة العلم))[٢١]

وقد واجهت الصوفية نقدا مُرّا من الفقهاء أو الباحثين في تأريخهم ومن ذلك ما كتبه ابن الجوزي (ت/ ٥٩٧هــ) في كتابه ((تلبيس ابليس)) فنعى تصرفاتهم وسلوكهم بأكثر من ثلاثين مثلبا فيقول في الباب العاشر منه ((التصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد ثمّ ترخص المنتسبون إليها بالسماع والرقص، فمال اليهم طلاب الآخرة من العوام لما يظهرونه من التزهد . ومال اليهم طلاب الدنيا لما يرون عندهم من الراحة واللعب . فلا بدَّ من كشف تلبيس ابليس في طريقة القوم ولا

ينكشف ذلك إلا بكشف هذه الطريقةوفروعها وشرح أمورها))[٢٢]. فيعرض لحياتهم في الطهارة والصلاة والسكن وتجردهم عن الأموال، ولباسهم ومطاعمهم ومشاربهم، وأفعال قدمائهم وما يرافق ذلك من سماع ورقص ووجد ، ثم يقدم أمثلة وروايات عن سلوكهم في صحبة الأحداث وترك التداوي والجمعة والجماعة والدعوة للعزلة، فضلاً عن ترك النكاح وطلب الأولاد وترك التشاغل في العلم، ودخولهم الفلاة (الصحارى) بغير زاد وعدم استقرارهم في مكان والسياحة في الأرض ناهيك عن الشطح والدعاوي... الخ فهو يسخر من المتصوف الذي يقطع البادية حافياً ، وكشوف الرأس يؤذي نفسه غاية الأذى . ولذا تراه : ((انظروا الى ما يصنع الجهل بأهله ، وليس من طاعة الله تعالى.... وأي قربة تحصل بهذا ولولا وجوب كشف الرأس في مدة الاحرام لم يكن لكشفه معنى))[٢٣]. فهذه ليست مجاهدات ــ كما يراها ــ في مشيه بلا زاد ولا راحلة. فيقول في وجدهم: ((هذه الطائفة إذا سمعت الغناء تواجدت،وصفقت وصاحت ومزقت الثياب))[٢٤]وفي ترك التشاغل بالعلم يقول: ((انه منع جمهورهم من العلم أصلا وأراهم أنه يحتاج الى تعب وكلف فحسن عندهم الراحة ، فلبسوا المراقع وجلسوا على بساط البطالة))[٢٥] فإنْ تكلم بعضهم فيه فابن الجوزي يقول:((إنّ هؤلاء القوم لما تركوا العلم وانفردوا بالرياضيات (رياضة الروح) على مقتضى آرائهم لم يصبروا عن الكلام في العلوم فتكلموا بواقعاتهم ، فوقعت الأغاليط القبيحة منهم، فتارة يتكلمون في تفسير القرآن وتارة في الحديث وتارة في الفقه وغير ذلك ويسوقون العلوم الى مقتضى علمهم الذي انفردوا به.))[٢٦] وعند شطحات الصوفية وما يدعونه يتخذ من(أبي يزيد البسطامي/ت ٢٦١هـ) مثالاً فيقول: ((قيل للجنيد بن محمد/ ت ٢٩٧هـ)) إنّ أبا يزيد يقول: سبحاني ، سبحاني أنا ربّي الأعلى)) فقال الجُنيد: إنّ الرجل مستهلك شهود الجلال فنطق بما استهلكه، أذهله الحقُّ عن رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحقّ فنعته))[٢٧] فيعلّق ابن الجوزيّ: ((قلت وهذا من الخرافات)). وهو في مثاله هذا ذكر متصوفا ثم أردفه بمتصوف آخريسأله عن رأيه في قول من سبقه وإنْ حاول المتأخر أن يجد عذرا لشطحات المتقدم، لكن ذلك العذر لا يُغيّر واقع المتصوفة أو ينفي عنهم الخرافة.

الثاني / مَنْ يكون النفري؟

حين نشر آربري كتاب ((المواقف والمخاطبات)) في سنة ١٩٣٤م بالقاهرة كتب

مقدمة بالانكليزية لم تترجم مع النشرة العربيــة . وكان اسم صاحب الكتاب هو (محمد بن عبد الجبار بـن الحســن النفريّ، وبــه عرفت ((المواقــف والمخاطبات))) وعن آربــري شــاع اســم الرجل صاحب المواقف الصوفية فيمن كتب أو نقــل عن هذا الكتاب . وعندما نشر بولس نويا اليسوعيّ (نصوص صوفيــة غيــر منشــورة) لثلاثة من المتصوفة ثالثهم النفريّ ببــيروت ســنة ١٩٧٣ إكتفى باسم (محمد النفريّ) مع اشارات بالعربــية ضمن مقدمة بالفرنسية للكتاب. ولم يخرج ســعيد الغانمي عندما جمع عمل الاثنين ونشرهما تحــت عنوان (الاعمال الصوفية) لـــ ((محمد بــن عبــد الجبار بن الحسن النفريّ)) بالمانيا سنة ٢٠٠٧م. وخالف هؤلاء الثلاثة في نشرته د. جمال المرزوقي عندما نشر (النصوص الكاملة للنفريّ) مَنْسُوبــةً الى ((أبي عبد الله محمد بــن عبــد الله النفريّ)) بالقاهرة سنة ٢٠٠٥م ولا أظن أن ســعيدا الغانميّ قـــد اطلع عليها فضلا عن ذلك أنّ الغانميّ ترجم مقدمة آربــري للمواقف والمخاطبات التي ظهرت مع طبعة ١٩٣٤م وفيها ينبه آربري على ماجاء به شارح هذه المواقف قائلا:[28] ((لسنا نعرف سوى القليل عن حياة النّفريّ، وهذا القليل مستمد بمجمله من أقوال شارحه عفيف الدين التلمساني (المتوفى سنة ٦٩٠هـــ). وها نحن نقتبــس أقــواله كاملة اعتمادا على مخطوطة مكتب الهند: (١) ـــ الورقة [٧٢ ب] ((هذا مما يدلُّ على ما قيل ، انّ الذي ألّف هذه المواقف هو ولد ولد الشيخ النفريّ، رحمه الله وليس هو الشيخ نفســـه. إذ كان الشــيخ لم يؤلف كتابــــا، إنّما كان يكتب هذه التنزلات في جزازات [جذاذات] أوراق نقلت بــعده، فإنه كان مولّها [في النشــرة المصرية: مؤلّها] لا يقــيم بــأرض ، ولا يتعرف الى أحد. وذُكر أنّه توفي بــأرض مصر في بعض قــراها. والله أعلم بــجلية أمره)) ثم يحــيل الغانمي القارئ [انظر: التلمساني: شرح مواقــف النفريّ، نشــرة د. جمال المرزوقــي، القــاهرة/ ١٩٩٧م/ ص ٢٥٩] وهذا النصّ موجود في نشرة د. عاصم ابراهيم الكيالي من الكتاب نفســه برقــم (٢٢/ موقف لا تطرف) باختلاف قليل جدا.[29]

(٢) ((الورقة: [١١١ب] ((وإنّما أوجب هذا ما نُقلَ من أنّ الذي رتب هذه المواقف وألف ترتيبــها هو ابن بنت الشيخ، ولم يكن الشيخ هو الذي رتّبــها. ولو رتّبها الشيخ لكانت على أحسن من هذا النظام، بحيث لا يكون شيء إلا مع ما يناسبــه)) (شــرح المواقف/ نشرة د. المرزوقي نفسها/ ص ٣٩٢)

وهذا النصّ موجود في نشــرة د . الكيالي من الكتاب نفسه برقم/ ٥٠ موقف الإختيار.[30]

(٣) الورقــة: ١٤٩ ب: ((وهذا يدل على أنّ الذي ألف هذه المواقف لم يكن هو النّفريّ، بل هو بعض

أحبابه، وقيل ابن بنته. فلا جرم لم يأتِ مرتباً ترتيب المقامات في نفس الأمر)) ــ (شــرح المواقــف/ نشرة د. المرزوقي نفسها/ ص ٥٢٢ وهذا النصّ الثالث جاء مطابقــاً لنشــرة د . الكيالي من الكتاب نفسه برقم/ ٧٢ موقف الصفح الجميل[٣١].

وفي ضوء هذه النصوص الثلاثة التي ذكرهــا عفيف الدين التلمساني معلقــا الخلل الحــادث في ترتيب المواقف، نستنتج الآتي:ــ

أولاً: ــ المؤلف المكتوب اســمه على (المواقــف والمخاطبات) ، محمد بن عبد الجبار بــن الحســن النفريّ (لم يكن هو الشيخ صاحب المواقف، بل هو مُدَوِن جذاذات شــيخه في كتاب دون أن يتمكن من ترتيب النصوص على الوجه المطلوب.)

ثانياً: ــ إنّ الشيخ النفريّ لم يؤلف هذه المواقــف (وانما كان يكتب هذه المواقــف أو (التنزلات) على قصاصات ورقية نقلها غيره من بعد كتابتها).

ثالثاً: ــ (الشيخ النفريّ المتصوف لا يقيم بــأرض ولا يختلط بالناس). وقد أشــرنا الى نقــدات ابــن الجوزي للمتصوفــة كونهــم سياحا في الأرض لا يعرفون مكانا يستقــرون فيه أو أناســا يعقــدون صداقة أو علاقة انســانية معهم، بــل العزلة خير مكان يطمئنون به وتلك من سماتهم الحياتية.

رابــعاً: ــ هذا التنقــل وعدم الاستقــرار في مكان (ضيّع علينا معرفة هذا الشيخ) أو حياته أو ســيرة رجل صوفي من رجالات القرن الرابع الهجريّ.

خامساً:ــ إنّ الخلل الوارد في ترتيب المواقف كان سببه مؤلف الكتاب وليس الشيخ النفريّ. ولو كتب الشيخ النفريّ مواقفه بنفسه لكانت (على أحســن من هذا النظام)، الذي خلق فجوة في النص بــــين الأشياء وما يناسبها. وهذا واضح في عمل كاتبــها (محمد بن عبد الجبار بن الحسن).

سادساً:ــ كاتب المواقف هو ((محمد بن عبد الجبار ابن الحسن)) صلته بالشيخ هو ابن بنته، فلم يتمكن من ترتيب المقامات (المواقف).

وإذا عــرض المستشرق آربري لما نبّه عليه عفيف الدين التلمساني فإنّه لم يأخذ بما قاله، ونشر (المواقف والمخاطبات) باسم محمد بن عبد الجبار ابن الحسن، فصار القارئ يأخذ بنسبة الكتاب لكاتبه وليس لقائله وفاته ما كتبه المستشرق الألماني(كارل بروكلمان/١٨٦٨ ــ ١٩٥٦) في كتابه الموسوعة ((تاريخ الأدب العربي)) الذي نشر قبل أن ينشــر آربري هذه المواقف اذ يقول بروكلمان:((محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصريّ كتب سنة ٣٥٢هــ ــ ٩٦٣م كتاب المواقف، سمعه من كلام شيخه أبي عبــد الله محــمد بــن عبــد الله النّفّريّ ، هكذا في (مخطوطة)آيا صوفيا٢١٢١عن مواقف الصوفية السبعة والسبــعين، وأولها موقــف العزّ، وآخرها

موقف الكنف))[٣١] ويضيف بروكلمان قائلاً:((نشره آربري [أي كتاب الموقف] ولكن لم يستعمل آيا صوفيا ٢١٢١))[٣٢] التي اعتمدها بروكلمان وأخذ النصّ عنها. وفات آربري أيضا في مقدمته وهو يتكلم على حياة محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفريّ الذي (تسميه مخطوطة القاهرة بـ " البصريّ"[٣٣]) فيقول : (وقد توفي استنادا الى ما يقوله حاجي خليفة في سنة ٣٥٤هـ . ويحظى هذا التأريخ لوفاته ببعض التأكيد من بيانات ترد في مخطوط (غوطة) ومخطوطة القاهرة عن مخلّفاته الأدبية فتشير بعض الكتابات الى سنتي ٣٥٢و ٣٥٣ هـ ، لكن هذا سرعان ما يبطل بذكر سنوات أخرى هي ٣٥٩و ٣٦٠ و ٣٦١هـ . فيما يخص أجزاءً أخرى)[٣٤]ويظهر شكه بهذا التأريخ (أي سنة ٣٥٤هـ) فيضيف قائلاً: ((وحتى يتمّ العثور على دليل آخر: يستحيل في الوقت الحاضر الجزم بحكم نهائي حول ما ذكره حاجي خليفة)).

أقول: لو اطلع آربري على كتاب بروكلمان والمخطوطة التي أشار اليها لعلم أنّ الخلط بين الشيخ صاحب المواقف، وكاتب المواقف هو الذي أوقعه بهذا الإشكال، فالشيخ أبو عبد الله محمد بن عبد الله النفري هو المقصود بتأريخ الوفاة (٣٥٤ هـ) وأن السنوات(٣٥٩ ــ ٣٦١هـ)المدونة على المخطوطات هي التواريخ التي كتب فيها محمد بن عبد الجبار بن الحسن هذه المواقف نقلاً عن جذاذات شيخه.

أما الأب بولس نويا اليسوعيّ فبعد تسع وثلاثين سنة ينشر في كتابه (نصوص صوفية غير منشورة) لما فات آربري أو ما استدركه عليه مع اثنين من متصوفي العصر العباسي هما : شقيق البلخي وابن عطاء الأدميّ. فيقول في توطئة الكتاب (النص الأخير الذي ننشره وهو القسم غير المنشور من تأليف محمد النفريّ منتصف القرن الرابع الهجري)[٣٥]. فالاسم فيه هو محمد النفريّ، فلا ندري أيقصد محمد بن عبد الجبار أم محمد بن عبد الله؟ لكن حيرتنا تزول عندما يقول في مقدمته باللغة الفرنسية نصاً باللغة العربية ((قال المؤلف للكتاب، محمد بن عبد الجبار رحمه الله: فهذا الذي أخذتُ عليه وجمعته من كلامه خلاف ماله من كلام كثير في هذا الفن ، وهو بأيدي الناس في أجزاء متفرقة))[٣٦]. ثمّ يؤكد ذلك في ((باب الخواطر ومقالة في المحبة للنفريّ)) تحت رقم / ١٦٠ (باب الخواطر واحكامها) في الهامش ما نصه عن مخطوطة (مكتبة بورسا/B)التي لم يطلع عليها آربري حسب اشارة بروكلمان [٣٧] : ((وهذا باب الخواطر من كلام محمد بن عبد الجبار بن الحسن

البصريّ (رضي الله عنهما) المؤلف للكتاب تأريخ اثنين وخمسين وثلثمائة، حين مَنّ الله عليه بصحبة الشيخ الزاهد السائح محمد بن عبد الله النفريّ))[٣٨]
أما سعيد الغانميّ الذي جمع(المواقف والمخاطبات) نشرة آربـري الى مانشـره الأب اليسـوعيّ في (نصوص صوفية غير منشورة)التي ضمت(مواقف المواقـف) و(أجزاء متفرقـة) و(قسـم الحـكم) و(موقف ومناجيات) و (باب الخواطر ومقـالة في المحبة). ولم يذكر شـيئاً عن مقـدمة اليسـوعيّ بالفرنسية. وكانت تحت عنوان(الأعمال الصوفية) وعليها اسم (محمد بن عبد الجبار بـن الحسـن النفريّ) قـدّم لهـا بـ (النفريّ وليدة العبـارة الضيقة)) تناصا مع قول صاحب المواقـف ((كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة)) مؤكداً أن (محـمد بن عبد الجبار) هو الشـيخ القـائل والمؤلف وأن الآخر شخصية شبحية. (هكذا) فهو قَلَبَ شخصيتي الكتاب متجاهـلاً ما قـاله التلمسـاني في شـرح المواقف وناسـياً ترجمته لمقـدمة آربـري عن الانكليزيّة فيقـول في (الخلفية التأريخية) ما نصه ((هناك اتفاق بـين المصادر على أن اسـمه هو محمد بـن عبد الجبار بن الحسـن النفريّ. ومثل اغلب الشخصيات الإشكالية الكبرى تغيب التفاصيل الموثقة لحياته. لكننا نستطيع أن نستخلص مـن المعلومات المتناثرة انـه عاش حياته زاهدا جوّالا في منطقة سواد العراق الممتدة من المدائن حـتى البصرة)) ويقترب من حـاجي خليفة متخذا سـنة ٣٥٤هـ تأريخا لوفاته مقلدا آربري، وبذلك يقـع في دائرة الوهم في الخلط بين الشيخ وابـن بـنته فيحاول أن يقنع القارئ بـرواية مخالفة لما عرض له التلمساني في (شرح المواقف) فيقـول الغانمي ((وقد دفعه الإخلاص لتجربته الى الاعراض حـتى عن تدوينها، فكان يلازمه شيخ آخر (هكذا) هو ابنه أو ابن اخته، كرّس حياته لجمع شـذرات شـيخه وتهذيبها، لعل اسمه كان محمد بن عبد الله النفريّ وهو الآخر شخصية شبحية ربـما لم يكن سـوى امتداد لشخصية شيخه.!!))[٣٩]

أقول كما قـالت العرب في أمثالها ((ما هكذا يا سعد تورد الإبل))[٤٠] وعلى رأي الفقهاء ((لا اجتهاد في النصّ)) فـالنص كتبه التلمساني فـي أواخر القرن السابع الهجريّ وهو يشرح (مواقف النفريّ) التي كتبها (محمد بن عبد الجبار بن الحسن) ونبّه التلمساني ــ كما قـدمت ــ في ثلاثة مواقـع من الكتاب: أن المؤلف هو ولد ولـد الشـيخ ولم يكن الشيخ نفسه وهذا يعني أنّ مُحمد بن عبد الجبار هو الحفيد لأنه الكاتب، وليس الشـيخ لأنه (لم يؤلف كتابـا)، وكرّر ذلك في النص الثاني والثالث. فضلاً عن ذلك أن آربـري ذكرها في مقـدمته عن التلمساني، وأن سعيدا الغانميّ ترجمها مشـكورا،

فلا مجال للتلفيق وايهام القارئ أنّ ما قدمه في الاعمال الصوفية مقطوع في صحة النسبة ، فإنْ جاز ذلك في الترجمة فلا يجوز مطلقا في التحقيق لأن التحقيق توثيق للنص ومسؤولية المحقق أمام القارئ . وما قاله بروكلمان لا يخرج عن هذه المسؤولية عندما عرض لهذا النصّ وفاته ان يرجع الى كتابه وهو يواجه نصا تراثيا .ولو رجع الى مقدمة آربري التي ترجمها بنفسه تحت عنوان جانبي وهو يقول:((إستنادا الى شارحه الذي اتينا على ذكر أقواله كاملةلم يكن النفّري هو المسؤول عن ترتيب(المواقف) ووضعها بهذا التأليف .وقد كرّر التلمساني هذا التأكيد ثلاث مرات في سياق شرحه: وبرغم أنّ هذا الحكم يصدر في الحالات الثلاث لتوضيح وجهة نظر الشارح بأن المقاطع هناك منتزعة من سياقاتها الصحيحة: فإنّ تكراره يدل بالتأكيد على صدق حكمه)) [٤١]. لكان أصوب . ولا يختلف خالد بلقاسم في كتابه (الصوفية والفراغ) عن سعيد الغانميّ إلا كونه آخر مَنْ تحدث من المعاصرين في كون النفريّ هو محمد بن عبد الجبار لا غيره وما قاله التلمسانيّ لا يخرج عن رواية لا سند لها متخذا من قولين (الأول والثاني) ذكرهما التلمساني ولم يُعلّق أو يرد على الثالث مُنبّها على وهم آربري فيقول: [٤٢] ((فقد ذهب آربري في المقدمة التي صدّر بها تحقيقه لكتاب النفريّ، الى أن تكرار التلمساني نسبَة الترتيب الى الحفيد، ثلاث مرات، يدل على صدق حكمه.هكذا حوّل آربري التكرار الى حجة)). وفاته أنّ التكرار في اللغة هو زيادة في التوكيد ولم يلجأ اليه التلمساني إلا لوعيه المسافة الفاصلة بين المكتوب من جهة وقدرات المتصوف من جهة ثانية التي برزت واضحة في تأليف الكتاب وترتيبه مفرقة بين الشيخ والحفيد. وإذا وقفنا عند رفضه لاعتراضات التلمساني نلاحظ حجته على القول الأول الذي يتناول تأليف الكتاب فيقول : ((لم يكتب النفريّ وحسب، بل انتسب الى الكتابة في أعلى تَجسُّداتها. ذلك ما يُفصحُ عنه بناء الكتابة عنده ، والعلاقة التي فتحها مع اللغة ، بما هيأها لاستشراق افق خصيب ، فقد فتح النفريّ لمادة كتابته ، أي اللغة العربية أفقا مكّنها من ملامسة الأقاصي الوجودية، التي هي في الآن ذاته أقاصي اللغة))[٤٣] . هكذا !! اليس هذا هذرا فارغا يُجاب به عن سؤال ((إن الشيخ لم يؤلف هذه المواقف والمخاطبات ، وانما كان يكتب هذه التنزلات في جزازات نُقلت بعده)). أما اجابته عن ترتيبها فقد يقبل افتراضا وليس واقعا، لأن نصّ التلمساني واضح فيقول.

أ ـ لا يَعرض التلمسانيّ للترتيب إلاّ في السياق وبذلك فإن اشارته تظل محدودة ومُقيّدَة.

ب ـ لا يصرح التلمسانيّ بمصدر المعلومة التي

في ضوئها نسبة الترتيب في تأليف الكتاب إذ يكتفي بالقول: ((هذا ما نُقل)) فيظل النقل ومصدر النقل مبهمين.

ج ـ سياق إشارة التلمساني يجعل احتمال الشك في الترتيب غير مقتصر على التتابع الذي خضعت له المواقف في الكتاب فتغدو العلاقة بين العنوان والموقف مختلفة.

د ـ القراءة الصوفية الحديثة تفتح بابا على استقامة تأمل كتابة متقطعة في ضوء الترتيب.

هـ ـ إن اسناد التأليف ، بمعنى الترتيب للحفيد لا ينفي فعل الكتابة عن النفري))[٤٤] . هذا الرّد الذي يرى في التنبيه أنه محصور بالسياق ، يردّ عليه: هل يطلب من الناقد أن يكرر تنبيهه مع كل سياق؟ أما مصدر المعلومة فإنّ الارباك الحاصل في النص شاهد عليه، فضلاً عن معلوماته عن الصوفية وأما احتمال الشك غير مقتصر بالترتيب ، لأنّ المواقف شذرات متداخلة.اقول لو كانت كذلك لانتفى العنوان أو الرقم لا سيما أنها مسجلة على جذاذات . واما تداخل القراءات الحديثة في النصّ الصوفي لا يعني توثيق نسبته. واخيرا من قال إنّ النفريّ الشيخ غير قادر على فعل الكتابة؟!

لم أرَمن الباحثين المعاصرين مَن يقطع برأي صائب إلا الدكتور جمال المرزوقي عندما جمع ((المواقف والمخاطبات)) عمل آربري الى ما نشره اليسوعي مقدما لهما بدراسة موضوعية اكد أنّ ((صاحب المواقف الحقيقي هو ((أبو عبد الله محمد ابن عبد الله النفريّ)). اما محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفريّ، فهو حفيد الشيخ لابنته، و اليه ينسب كتاب ((المواقف)) على اساس انه هو الذي قام بترتيب أوراق جده الشيخ والتأليف بينها على النحو الذي نجده بين أيدينا الان ، وانّ الشيخ النفريّ كان جوّالاً لا تستقر به ارض.))[٤٥] ثم يكرر رأيه مرة أُخرى عندما يثبّتُ تأريخا لوفاة الشيخ قائلاً: ((إنّ الشيخ ابا عبد الله محمد بن عبد الله النفريّ، صاحب المواقف والمخاطبات: وأنّ حفيده محمد بن عبد الجبار بن الحسن البصريّ النفري هو الذي قام بتجميع وترتيب شذرات جده أثناء حياته وبعد وفاته، دون الإهتمام بالترتيب الزمني لتأليفها وأن صوفينا الشيخ ابا عبد الله محمد بن عبد الله النفري قد توفي اثناء عام ٣٥٤هـ))[٤٦]. وكان صدور عمله (النصوص الكاملة للنفريّ) قبل سنتين من نشرة الغانميّ وهذا الرأي بناه د. جمال على قراءة واعية لنصوص التلمساني التي نشرها محققة، فضلاً عن مراجعته لتأريخ الأدب العربي لبروكلمان[٤٧] وتأريخ التراث العربي لفؤاد سزكين[٤٨] وإذا كان ما قدمناه فحصا لخارج النص فإنّ هناك اشارة بالقول منسوبة الى الغالب بصيغة (قال) مرفقة بـ (رحمه الله)[٤٩]أو (رضي الله

عنه)[٤٠] او (قدس الله روحه)[٤١]أو مجردة من الدعاء (وقال)[٤٢] او بـــصيغة أخرى (ومن كلامه رضي الله عنه)[٤٣] أو (ومن اشعاره)[٤٤] في اجزاء متفرقة عن نسخة (قونا/K) ونســـختي (طهران/T) و(حـــاجي محـــمود/ M) أنّ نَسْخَ المخطوطات تمّ في ســـــنة (٦٣٦هـــ)[٤٥]. تلفت نظرنا عند فحـــــص النص من الداخل وتجعلنا أمام احتمالين:ـــ

الأول/ إنّ هذه الصيغ كانت في الأصل بـــخط كاتبـــها محمد بن عبد الجبار يقصد بها شيخه أبـــا عبـــد الله محمد بن عبد الله النفريّ وينقـــل عنه، وما ذهب اليه التلمساني في شرح المواقف كان صحيحا. ولو كان خلاف ذلك لكتب (قلتُ) أو (أقول) متحدثا عن نفســـه على فرضية أنه صاحبـــها، إذا تجاهلنا قـــوله الذي ذكرناه ((فهذا الذي أخذت عنه وجمعته من كلامـــه، خلاف ماله من كلام كثير في هذا الفن))[٤٦].

الثاني/ إن هذه الصيغ كان النّســـاخ وراء كتابـــتها عندما كتبوا مخطوطات المواقف التي كتبها محمد بن عبد الجبار. أقول وما يمنع النساخ من تكرار كتابـــة النسخ الأخرى من المواقف أو الاجزاء المتفرقة منها تقليدا من الناسخ المتأخر على الناسخ المتقـــدم على الأجزاء الأخرى؟!

والذي انتهي اليه أنّ ((المواقف والمخاطبات)) التي نشرها آربري والأجزاء المتفرقة التي نشـــرها الأب بولس نويا اليسوعيّ بنثرها وشـــعرها هي من مدونات الشيخ المتصوف ابي عبد الله محمد بـــن عبد الله النفريّ. وما كتبه في حياته أو بعد موته، محمد ابن عبد الجبار بن الحسن(حـــفيده) نُقـــولا مرتبة حســـب عمله عن الشـــيخ النفريّ . وفات القدماء إلاّ عفيف الدين التلمساني من نسبـــة هذه الاعمال الصوفيّة الى حفيده (محـــمد بـــن عبـــد الجبار بن الحسن) الذي لُقب بالبصريّ تمييزا له كان وَهما ظهر في بداية الأمر عند ابن عربي (ت / ٦٣٨هـــ) وتابعه من جاء بـــعده اســـتنادا الى (المواقف) وفات الصوفيّ ابن عربـــيّ الاجزاء الأخرى من أعمال النفريّ التي يعترف فيها بنسبة هذه الاعمال الى الشيخ نفسه ولا يخرج عمله عن اعادة كتابـــتها بترتيبـــه دون أن ينبّه في العنوان على نسبتها.

اشكالية شخصية النّفَريّ

يواجه الباحث اشـــكالاً عندما يريدأنْ يعرض لحياة أو شخصية النفريّ في المظان التراثية التي تناولته فتتخذ(محمد بـــن عبد الجبار بن الحسن) مرجعا سواء ما ذكر عنه أو تصوفه أو سنة وفاته وهذا ما صنعه آربري [٤٧]في مقدمته أو شهادات عنه لابن عربيّ في فتوحاته [٤٨] أو الشعراني في طبقاته الكبرى[٤٩] أو حـــاجي خليفة فـــي كشـــف الظنون[٥٠] أو القاشـــــاني في لطائف الأعلام [٥١] وأُضيف الى تلك الزَّبـــيدي في تاجه [٥٢] والزركلي

في أعلامه [٦٢] ومرّد ذلك ابن عربيّ من القدماء وآربري من المعاصرين عندما نشر (كتاب المواقف وكتاب المخاطبات) بالقاهرة سنة ١٩٣٤م بالرغم من اشارته الى ما قاله التلمساني في (شرح المواقف). وكان من نتيجة هذا الصنيع أن تتداخل شخصية الشيخ محمد بن عبد الله مع شخصية حفيده (محمد بن عبد الجبار) فيصبح الحديث عنها أو عن تصوفه أو آرائه صورةً للثاني واهمالاً للأول ، عند ذلك يصعب ايجاد خط فاصل بين الاثنين إلا إذا أوقفنا كتاب(المواقف والمخاطبات) على قدميه نسبةً للشيخ محمد بن عبد الله النفريّ لأنه مرجع هؤلاء جميعا عند الحديث عن صوفية المؤلف أو رؤيته للحياة فضلاً عن شاعريته.

ولذا يصبح حكمنا إذا قلنا ما كتب عن النفريّ الصوفيّ (محمد بن عبد الجبار) هو في الواقع ما ينبغي أن يُكتب عن الشيخ الصوفي أبي عبد الله محمد بن عبد الله. وهذا ما جعل آربري في حيرةٍ من الأمر عندما يكتب في مقدمة المواقف والمخاطبات قائلاً: ((أما هنا فحسبنا أن ننبّه على احتمال كون النفريّ متصوفا من نمط عالم الى حدٍّ ما ، غير مكترث بأهميته الخاصة، وغير مكترث حتى بما ستصير إليه تنزلاته الإلهية، سائحا وكاتبا مترسلا، لكنه كان قبل كل شيء مفكرا أصيلا، مُتقدا ذا قناعةٍ واضحة بأصالة تجربته)) [٦٣] . وهذا الرأي لا يمكن ان يشترك فيه الحفيد والشيخ ولو قلنا بصحة الاعمال الصوفية الى (محمد بن عبد الجبار) فما يدعوه الى أن يقول : ((فهذا الذي اخذت عنه وجمعته من كلامه)) ــ وقد قدمنا النصّ.

(١).اسمه ولقبه:

هو محمد بن عبد الله، يكنى ابا عبد الله يلقب بالنفريّ نسبة الى مدينة نُفرّ التأريخية القريبة من مركز محافظة الديوانية. ونُفّر ذكرها الطبري في تأريخه [٦٤] والبكري في معجمه [٦٥] ،وياقوت الحموي في بلدانه [٦٧] ، وابن الاثير في كامله [٦٨] والزبيديّ في تاجه [٦٩] قال ياقوت: ((نِفَّر بكسر اوله وتشديد ثانيه.. بلد أوقرية..من نواحي بابل بأرض الكوفة)) وايد قوله ببيت شعر لعبيد الله بن الحُرّ (ت/ ٦٨هـ) .

((**لقد لقيَ المرءُ التميميُّ خيلنا**
فلاقى طعاناً صادقاً عند نِفّرا)) [٧٠] .

ويذكر الزّبيديّ مَنْ نسب اليها فيقول: ((منها أبو عمرو أحمد بن الفضل بن سهل النفريّ ومحمد بن عبد الجبار النُّفّريّ، وأبو الحسن محمد بن عثمان النفريّ، وعلي بن عثمان النفريّ وأبو القاسم علي بن محمد بن الفرج النفريّ)) [٧١] وقد نبّه على ذلك قبله ياقوت الحموي دون ان يذكر اسماءهم مكتفياً بقوله: ((قد نُسب اليها قوم من الكُتاب الأجلاء وغيرهم)) [٧٢].

٢) عصره:

يمكن أن نرصد الحقبة الزمنية التي قال بها الشعرانيّ مترجماً لحفيده محمد بن عبدالجبار الذي يقول عنه من أهل القرن الرابع (الهجري) لكونه أقدم مَن[٧٣] ذكره في التراجم إشارة لعصره الذي يُسمّى بالعصر العباسي الثاني (٢٣٢ ـ٤٤٧ هـ) وفيه تدهورت الخلافة العباسية واشتدت الصراعات السياسية والفكرية وكان لأهل التصوف مكان في هذا الصراع لم يهدأ إلا بعد أن أعدم الحلاج(٣٠٩ هـ) كرمز للمعارضة وما أحاط موقفه من غموض أثّر في موقف المتصوفة من السلطة نتيجة قسوتها في التعامل مما دفع الكثيرين الى التخفي خوفا من البطش أو الإتهام بالكفر والزندقة. وكان من هؤلاء المتصوفة أبو عبدالله محمد بن عبدالله النفري الذي ساح في الأرض دون أن يستقر بمكان خلال النصف الأول من هذا القرن.

(٣) ولادته ووفاته:

لا تسعفنا المظان التراثية بسنة لولادة الشيخ أبي عبدالله محمد بن عبدالله النفري إلا ما جاء ذكره في مخطوطات(المواقف والمخاطبات) أو الأجزاء الأخرى المتعلقة بها تتحدث عن القرن الرابع الهجري الذي أتمّ فيه محمد بن عبد الجبار تدوين صوفيات جده الذي عاش معه وسمع عنه. لكن الإشكال الذي نبهنا عليه هو التداخل بين شخصيتي الحفيد والجدّ وهذا ما أوقع المتأخرين ومنهم حاجي خليفة(١٦٠٨ ــ ١٦٥٧م) في تحديد نسبة الوفاة (٣٥٤ هـ) سنة لوفاة محمد بن عبدالجبار دون أن يذكر سنة لولادته وهذا ما دفع (آربري) الى القول في مقدمة المواقف : " محمد بن عبدالجبار بن الحسن النفريّ شخصية غامضة منتهى الغموض في تأريخ التصوف الإسلاميّ . ويبدو أنه إرتفع نجمه في النصف الأول من القرن الرابع الهجريّ. وقد توفي، إستنادا الى ما يقوله حاجي خليفة في سنة ٣٥٤هـ . ويحظى هذا التأريخ لوفاته ببعض التأكيد من بيانات ترد في مخطوطة(غوطة) ومخطوطة القاهرة عن مخلفاته الأدبية ، فتشير بعض الكتابات الى سنتي ٣٥٢ و ٣٥٣هـ لكن هذا سرعان ما يبطل بذكر سنوات أخرى هي ٣٥٩ و ٣٦٠ و ٣٦١هـ فيما يخص أجزاءً أخرى"[٧٤]. ويشك بصحة ذلك التأريخ فيقول: " وحتى يتمّ العثور على دليل آخر، يستحيل في الوقت الحاضر الجزم بحكم نهائي حول ما ذكره حاجي خليفة". فإذا تصفحنا طبقات الشعراني (ت /٩٧٣هـ = ١٥٦٥م) وهو أقدم منه فإنه يتحفظ على ذلك بقوله: " كان من أهل القرن الرابع" [٧٥] الهجريّ وعندما يتحدث الأستاذ كوركيس عواد[٧٦] عن ذخائر التراث العربي في مكتبة جستر بتي بدبلن فيمدّ ذلك التأريخ الى نحو

٣٦٠هـ إشارة الى مخطوطتها التي نشر آربـري المواقف على أساسها مؤكداً أنه من رجال القـرن الرابع الهجري.لكن معاصره الزركلي[٧٧] يرى في أعلامه ما ذكره حاجي خليفة.[٧٨]

وفي ضوء مـا قـدمنا فـإنّ الـدكتور جمال المرزوقي[٧٩] الذي قرأ بوعي ما كتبـه التلمسـاني في(شـرح المواقـف) يؤكد أن عام ٣٥٤هـ هو تأريخ وفاة الشيخ محمد بـن عبـدالله النفريّ وإنّ خلط في إحالاته بين[٨٠] وفاة الشـيخ وحـفيده في طبقات الشعراني الذي لم يذكر سنةً إلا قوله: (في القرن الرابع) وبروكلمان الذي أشـار الى مراجع النفري دون أن يذكر ايضا سنة للوفاة خلا الزركليّ الذي يراها (٣٥٤هـ). هي سـنة وفاة الشـيخ الصوفي أبي عبدالله محمد بن عبد الله وليست سنة لوفاة حفيده الذي عاش بعده وورد في المخطوطات خلال العقد السادس من القرن الرابـع الهجريّ من بعد تلك السنة.

أما تفاصيل سيرته فهي مدار هذه الإشكالية وهذا ما لاحظه المعاصرون ومنهم د . جمال المرزوقـي وهو يتحدث عن حياة أبي عبدالله محمد بن عبدالله النفريّ فيقول : " ليس من اليسير على الباحث أن (يرسم) صورة واضحة المعالم ، دقيقـة التفاصيل لها، وذلك راجع الى أننا لم نجد في مصنفاتـه مـا يشير الى حـياته وأسـاتذته (الذين) تلقـى عنهم سلوك الطريق الصوفي (فضلا عن) كثرة ترحـاله وأسفاره وتعمده التخفي والإبتعاد، فقـد كان جوالا في البراريّ لا يستقر في مكان"[٨١]. ونلاحظ ذلك في قول النفري/ المقطعة [٢١].

أهيمُ بـلادَ الأرضِ والـوحشُ رُتـعٌ
يُطَبِّقُ بي وجدي وشوقي مسامري

لكن هذا الهروب من الواقع ورفضه الدائم لعشرة الناس لم يمنع المؤرخين من ذكره في مغرب وطننا العربـيّ، فهذا لسـان الدين بـن الخطيب(ت/ ٧٧٦هـ) يذكر في كتابـه "روضة التعريف"[٨٢] قصيدةً لأبي الحسن الششتريّ، وهو من المتصوفة الذين أيدوا ابن سبعين (ت /٦٦٩هـ) في وحدته المطلقة فيقول:[٨٣]

وأنطقُ للشبليّ بـالوحدةِ التي
أشـاربـها لما محا عنده الكونا
أقـام لـذاتِ النفـريّ مدلّها
يُخاطبُ بـالتوحيد صيرةَ خِدْنـا

يعلق سعيد الغانميّ قائلاً: "إنّ قول الششتري إنه كان مدلّها ذا صلة بقـول التلمسـاني أنه "كان مولها" لا يقيم بأرض ولا يتعرف الى أحد". وقوله (صَيِّرَهُ خِدنًا) هي إشـارة الى المواقـف وقـول النفريّ: "أوقفني وقال لي."[٨٤]

(٤) صوفية النفريّ:

يرى آربري أن الفكر الصوفي عند النفريّ يتمثل في (الوقفة) مذهبا فتراه يقول "الموقـف الثامن

(موقف الوقــفة) بــمجمله هو بالطبــع الشــاهد (المرجعي) على موضوع الوقفة ، وينصرف اهتمام القارئ انصرافا كاملا لذلك الموقــف لأنه يحــتوي على جوهر تعاليم النفريّ "[٨٥] إذ يطالعنا بقــوله : "أوقفني وقال لي : إنْ لم تظفر بي ، أليس يظفر بك سواي"[٨٦]. فهي الأســاس ولا يوازيها شــيء، ثم تأتي المعرفة دونها، والعلم دون المعرفة. فيقــول النفريّ: "وقال لي: الوقفة وقــفة، الوقــفة معرفة، المعرفة علم، المعرفة معرفة ، العلم لا معرفــة ولا وقفة "[٨٧]. وشرط الوقفة عند النفريّ أن " ينفصل الصوفيّ تماماً عن السوى، ويفنى تماما عن الكونية وذلك لغلبة الحقيّة عليه، وبالتالي لا يشــهد وجودا غير الله " [٨٨]. وهــذا مــا يســميه الدكتور جمال المرزوقي بــــ"الفناء في التوحــيد" وفيه يقــول النفريّ: "يا عبد إذا أقمتَ عندي جُزْتَ الكونيةَ، فما أتاك فلن تفرح به وما فاتك فلن تأيس عليه"[٨٩]

إنّ الفناء في التوحــيد أو الفناء عــن شــهود السوى تمثل مدْخَلا لفكرة التصوف عند النفريّ.ولذا نظر إليها المرزوقي من زاويتين،كل زاوية تمثل معنى فيقول:[٩٠]

الأولى / وفيها يشير الى فناء الســالك في أفعاله وإرادته، وبقائه بأفعال الله وارادته، فيفنى الســالك عن رؤية أفعاله، بقيام الله في ذلك عن إرادة السوى.

الثانية / وفيها يستخدم النفريّ الفناء بمعنى آخر يشيع في أقــواله ، وهو فناء شــهود الســوى أو الأغيار، والبقاء بالله وحده."

وقوام الفناء عن إرادة السوى فكرتان هما[٩١]

"الأولى: ــ ضرورة الإعراض عن العمل وعــدم الاعتداد به . فيقــول النفري في موقــف المطلع: "أوقفني في المطلع وقال لي: إذا كنت عندي رأيت الضدّين والذي أشهدتهما فلم يأخذك البــاطل ولم يفتك الحــق"[٩٢] . نفي وجود الإرادة الإنســانية والإيمان بالقدر". فيقول النفريّ في موقف الموت: "أوقــفني في الموت فرأيت الأعمال كلّها ســيئات ورأيت الخوف يتحكم على الرجاء، ورأيت الغنى قد صار نارا.."[٩٣]

ولما كانت (المواقف والمخاطبــات) تمثل آراء أبي عبدالله محمد بن عبــدالله النفريّ في التصوف فإنّ القارئ لا يجد (فرقا بين المواقف والمخاطبات من حيث الجوهر إلا أنّ الأولى تبدأ فقراتها بعبارة "أوقفني في كذا، وقال لي.." وتبدأ الثانية بعبــارة "يا عبد.." وأوقفني معناها أيقظ قابــليتي لتلقــي التجلي، وقال لي معناها عرفني بأنّ رفع حجابــي، فعرفت فكأنه قال لي.."[٩٤] كما يروي المرزوقــي ولا يرى خالد بلقا ســم ذلك بــل يذهب الى الفرق بينهما لسببين هما:

الأول / "يبدو الكاتب في الشكل المُحاور فيه صامتا مكتفيا بالسماع. وفي الحــالات التي يُسنَدْ

فيها القول الى نفسه ، يكون فيها القول بغير لسانه . يقول؛ ولكن قوله يكون بلسان مَنْ (يُقَوِّله) كما يُعبِّرُ النفريّ. هذا ما تُرَسِّخُه لازمتا التصدير في (المواقف) أي عبارة: " أوقفني وقال لي". وفي (المخاطبات) عبارة " يا عبد "، من غير نسيان الاختلاف بين التصدرين،الذي يترك أثره في وضعية الكاتب في الخطاب"[(٩٥)].

الثاني / " الاختلاف بين الموقف والمخاطبة من حيث حضور ظلِّ الكاتب في لازمة الأول واختفاؤه في لازمة الثانية . يتجسد هذا الملمح في تخلّي المخاطبات عن العنونة واكتفائها بالترقيم ، في حين اعتمدت كلّ المواقف على وَسْم يُضيئها"[(٩٦)] أي على عنوان يدل عليها.

وما أراه أنّ المواقف تنبه الصوفيّ . وأنّ المخاطبة تشكل بداية تلقيه.أو هو "انتقال الوعي الصوفي من الحديث عن النفس الى الحوار مع الله"[(٩٧)]. كما يقول اليسوعي.

لقد تباينت آراء المستشرقين في النفريّ، فقد رأى (ماسينيون) أنّ ما جاء بالمواقف والمخاطبات هو من انتحال المتأخرين ، وهذا الرأي يرفضه بروكلمان[(٩٨)](بينما يرى نيكلسون أنّ النفريّ درويش آفاق مغامر في أقطار الوطن العربي)[(٩٩)]. ويخالفه عبدالقادر محمود بالقول فيرى " أنّ النفريّ بالذات رائد عملاق في صرح التجارب الصوفيّة"[(١٠٠)]وأنه" أحد أعلام مدرسة الحلاج الكبرى، وإن لم يقل مثل الحلاج وإنما عاش وحدة الشهود في كل خطراته وتأملاته الصوفية" . ويقترب د. جمال المرزوقي من هذا الرأي دون أن يدرجه في مدرسة صوفيّة فيقول:" لم يقل النفريّ مثل الحلاج (ت/٣٠٩ هـ) بحلول اللاهوت في الناسوت،ولم يقل أيضا بالاتحاد بالله كما قال البسطاميّ (بو زيد/ت ٢٦١هـ) وإنما عاش وحدة الشهود في كل خطراته وتأملاته الصوفية مع المواقف والمخاطبات"[(١٠١)].

(٥) شعريّة نصوص النفريّ:

لا نريد بمصطلح الشعريّة التعريف[(١٠٢)] الذي قالت به الحداثة على لسان (جوناثان كولر) حين يقول: "إنّ الشعريّة تؤكد أن التفسير ليس هدف الدرس الأدبيّ...... إنّ هدف الدرس الأدبي هو فهم الأدب بوصفه مؤسسة إنسانية ، أي صيغة دلالية. إنّ الشعرية حين تدرس أعمالا محددة فإنما تسعى ليس الى تفسيرها ، بل الى كشف بنى وأعراف الخطاب التي أعانتها على امتلاك ما تملكه من معنى"[(١٠٣)]. وما نقصده بهذه الشعرية هو الحديث عن لغة النفريّ في نصه الشعريّ، ثمّ ماهية هذا الشعر ومدى قدرته على إيصال المعنى الى الآخر (المتلقي).

(أ)- لغة النفريّ:

ترى اللسانيات أن اللغة " مؤسسة اجتماعية

تحكمها أعــراف وقــوانين محــدودة. وتعطيهــا خصائصها الدلالية. وليست الدلالة شيئا خارجا عن الإشارة وإنما تتولد من علاقات الإشارات بــعضها مع بعض في تركيب الجملة،[١٠٤]. ومن أجل توضيح عملية الإدراك في فهمها فإنّ ذلك يتطلب أنْ "يتحدد معنى الكلمة(الإشــارة) في جملة ما من موقــعها المكاني الذي تحتله أفقيا في الجملة وعلاقاتها بــما قبلها ومــا بعدها : وكــذلك مــن السمات العمودية للكلمة ــ مجموعة البدائل أو الأضداد أو المترادفات التي من شأنها أن تحلّ محــلها لكن قــامت المفردة المختارة بإزاحتها، ووقــع الخيار عليها بــدلا من غيرها."[١٠٥]

والســـؤال الذي يواجهنا عندما نعرض للغة النفريّ الذي يخرج عن الحقيقة الدالة في اللغة الى مجازها، لكنه لا يقف عند هذا المجاز فتراه يقول في موقف التقرير "الواقــف لا يعرف المجاز، وإذا لم يكن بــيني وبــينك مجاز لم يكن بــيني وبـــينك حــجاب"[١٠٦] ولهذا قــيل إنّ " لغة النفريّ هي لغة التبشير بما وراء الحــرف والمجاز أي بــما وراء اللغة الحقيقية واللغة الإستعارية، وبما وراء الشيء ونقيضه"[١٠٧]. وإذا حــاولنا أن نفهم المجاز عنــد النفريّ فإنّ ذلك يرجع بــنا الى كيف فهم الصوفيّة عموماً المجاز. ولهذا قيل : " إن فهم الصوفيّة لــه وإنْ لم يكن واحداً ، يختلف عن فهم البلاغيين. لأنّ الحقيقية الصوفية غير الحقيقة البــلاغية ، ناهيك عن أن المجاز عند الصوفية لا ينحصر في اللغــة . فقد تأملــوا الكون بــوصفه مجازا يتعيّن عبــوره لبلوغ الحقيقــة. ثمّ إنّ المجاز عندما يتســرّب الى خطاب الصوفيّ، وتحــديداً خطاب النفريّ، يُضْمِرُ إخفاقا للغة في بلوغ الحقيقــة، لا رغبــة في فصل اللغة عن المعاني الحقيقية (بل) من منطلق مقاربة دلالة الحجاب لدى النفريّ الذي يُدرج المجاز ضمن هذه الدلالة. ومن هذا الحــجاب يتمُّ العبــــور الى الحقيقة لا العكس"[١٠٨].

هذا المنحدر الذي زَجَّ المتصوفة أنفســهم فيه دفع الباحثين في لغة الصوفية الى القول بــأن لغة أهل التصوف هي لغة رمزيّة يكتنفهــا الغمــوض يتعثر فيها المتلقي عندما يريد أن يفهمها حتى قالوا "ليس الرّمز الصوفيّ إلا فكرة مبيتة، ومذهبا يذهبه الصوفيّ، ثمّ يفيضه مُقحما على الأشياء"[١٠٩].

وهذا الحكم النقــديّ ينْجَرُ على لغة النفريّ في نثره(المواقــف والمخاطبات)وشــعره فنلحــظ أنّ لغته" تتحــــول الى ألغاز ورموز ظاهرها مضيع للطريق في وجه مَنْ لا يبــــــرح من فوق الأرض وباطنها إمكانات لا تســتنفد معانيها فتبقــى دائما واضحة غامضة بــعيدة قريبــة.."[١١٠] فهي لغة رمزية يصعب على الباحث أن يوفق بين الإشــارة ودلالتها حــتى قــــيل إنّ النفريّ " أكثر الصوفيّة

المسلمين إيغالا في التعبير عن بواطن النفس تعبيراً رمزيا مشوبا بـغلالة من الغموض" (١١١). وهذا ما واجهه التلمساني عندما شـرح مواقـف النفريّ "اعتماداً على المجاز، إشراكا للسوى في شـرح ما يقـوم على تجاوز السّوى، فغالبـا ما تتماهى دلالة السّوى في خطاب النفريّ، بدلالة الحجاب، علماً بأن الوقفة في تجربته هي الانفصال عن السوى.." (١١٢). ولا نبتعد كثيرا عندما يسأل الباحثُ في المواقف عن عبارة "وقال لي" بمعنى التنزّل: "هل يحـيا النفريّ ما يسميه التلمساني تنزُلا بوصفـه مجازا أم بوصفه حقيقـــة؟" (١١٣). عند ذاك يكون الجواب "إنّه يريد اجتراح لغة تتخطى دائماً مواضعات اللغة المألوفة، بحـيث يكون المجاز حـرفيا والحـــرفية مجازا والحجاب كشفا ، والكشف حجابـا (مداخلا) بـين الشعر والنثر" (١١٤).

وإذا أغرق المتصوفة مفردات لغتهم العربـية بالرمز ، والنفريّ واحـد منهم ، فإنّ ذلك يرجع الى نظرتهم الى اللغة وقد حمّلوها وظيفة لم تعهدها حتى عند الشعراء ولهذا قـيل إنّ " وظيفة اللغة تختلف عند كل من الشـاعر والصوفي تبـعا للتبـاين في رؤيتيهما . ففي حال من اللاوعي تفقـد الأشـياء خصائصها السابقـة في ذهن الصوفيّ وتكتسـب مدلولات جديدة، بحيث يبدو العالم تبعا لذلك شـيئا جديدا،تقصر الرموز اللغوية التي تغيرت مدلولاتها هي الأخرى عن التعبير عن هذا التغير الهائل الذي طرأ على العالم، وهكذا يجد [الصوفيّ نفسه غارقا في المعرفة بـلا حـدود، ولكنه فيما عدا ذلك، فإنّ شـيئا ما لا يمكن أن يعرف أو يتصور]، كما نعى الصوفيّة على اللغة قـصورهـا عـن تصويـر مشاهداتهم ومواجيدهم." (١١٥)

(ب).شعر النفريّ:

في بحثنا عن شعر النفريّ لا بدّ لنا من أن نقف عند أربع محطات نراها تغطي هذا الجزء من الدراسة وهي:ـ

الأولى: كتابة شعره: هناك ثلاثة أزمنة مرّ بها النصّ النفريّ شـعرا كان أم نثرا. الأول هو زمن القول الذي تفوه به أبو عبدالله محمد بن عبـدالله النفريّ . والثاني هو زمن تمّ فيه استذكار النصّ من قبله يكون حضوره بـعد الزمن الأول يسـجل فيه النفريّ قوله،والثالث هو زمن تدوين هذه النصوص من قبل حفيده (محمد بن عبدالجبـار) مؤلفا فيما بينها في كتاب اسمه(المواقف والمخاطبات)أو أجزاء متفرقة أو ملحقة به.

وقد نظر الأب بولس نويا اليسوعيّ في كتابه "التأويل القرآني واللغة الصوفيّة، لى كيفية تكوين مؤلفات النفريّ من خلال المكان فقـال: " إنه في البداية كان يسجل في كراسة أودفتر(جذاذات حسب تسمية التلمساني) حصيلة كل رؤية بـعض هذه

الكراسات في وجوده بمصر (وبعضها) الآخر بالبصرة، والثالث بالمدائن؛ وأعيد نسخ هذه الكراسات كيفما اتفق دون اهتمام بالترتيب الزمني لتأليفها". (١١٦)

إنّ الكتابة التي مارسها النفريّ هي محاولة لوقف الزمن الذي يحيا فيه وتحويل ما يكتبه الى ثابت على الورق (المكان) مترجما ما يراه ومعبّرا في الوقت نفسه عن تجربة صوفية يعيشها إتسمت بخيال سامٍ متمرد . وفي هذا وصف اسلوبه أنه " مشتعل بالخيال، وقادر على أن يُحلّق في آفاق سامية لا عهد لنا بها من قبل ، ولئن كان هناك شيء من الغموض فيه، فليس هو الغموض الذي يتأتى من التعنت والتكلف،ولكنه ذلك الغموض الذي يثير فينا ملَكة الخيال ويشحذ طاقات الإدراك" (١١٧). يقترب في تجربته الصوفية مما يُعرَف حديثا بالسريالية التي مثلت إتجاها يسمو بالنفس خارجا عن الواقع "يقصد به التعبير شفهيا أو تحريريا أو بأي وسيلة أخرى عن مسار الفكر الحقيقي ،بإملاء الفكر في غياب جميع أنواع التحكم الذي يمارسه العقل الحقيقي وخارج جميع الإهتمامات الأخلاقية والجمالية " (١١٨). ولهذا نُظر الى شعرهم على أنه تعبير عما فوق الواقع فقد " استخدم السرياليون الشعر وسيلة لإحداث حالات عقلية يفترض فيها أن تكون هي بطبيعتها فوق الواقع. لكن إذا صحّ ذلك، فإنه سيكون الأثر الذي تحدثه الرقية غربة في الشعور تحدثها اللغة الكامنة وراء ظاهر الكلمات "(١١٩).

هذا الاقتراب بين الصوفية والسريالية تمثل في قاسم مشترك،إذ يعتمد كل منهما على الإيمان بالواقع الأسمى لبعض أشكال الترابط التي أهملت حتى الآن وفي القدرة الكلية للحلم ولعب الأفكار النزيهة،وتميل بالتحديد الى الإستغناء عن جميع التقنيات النفسية الى إحلال نفسها محلها في حلّ مشكلات الحياة الرئيسة" (١٢٠) بالرغم من اختلافهما المرجعي ، فالصوفية تمثل إتجاها دينيا،والسريالية تمثل عودة الى ذات الفردية للإنسان المتمردة على الواقع حضاريا أو وضعيا.

ولم تكن السريالية بعيدة عن الصوفية عندما نظر أدونيس الى النفريّ ونصّه الذي يراه قطيعة مع الواقع أو الموروث فيقول: " يبدو نصّ النفريّ قطيعة كاملة مع الموروث في مختلف أشكاله وتجلياته وبهذه القطيعة ، يجدد الطاقة الإبداعية العربية ، ويجدد اللغة الشعرية في آن إنّه يكتب التأريخ برؤية القلب ونشوة اللغة. يرفع الكتابة الشعرية الى مستوى لم تعرفه قبله ، في أبهى وأغرب ما تتيحه اللغة، وأول مرة، نرى فيه قلق الإنسان وتعطشه وتساؤله، أمواجا تتصادم جَزْرا ومدّا، في حركة من الغياب والحضور في أبدية من النور"(١٢١).

وإذا قلنا في الكتابة الصوفية للنفريّ إنّها رحلة لوقف الزمــن وحصره في مكان فإنّ الدكتور خالد علي مصطفى يرى أن المتصوف متمرد على المكان فيقول: "رُبّما تطور الشعر العربي القديم في بعض جوانبه ، ليحقق رحلة معاكســة ، هي التخلص من أسر المكان والإنطلاق في فضاء الذات الشــاعرة (الزمان) وتجد ذلك واضحا في شــعر المتنبــي ولزوميات المعري والشعر الصوفي"[(١٢٢)].

أقول إذا تمّ قياس ذلك في ضوء توظيف الشعر إعلاميا خدمة للسلطة الحاكمة. وكان من نتائج هذا الصنيع أن تحول الشعر شعر مناسبات ، مدحــا أو هجاءً أو رثاءً بعيدا عن الشاعر صاحــب النصّ أو القــول حيــن يتحدث بــأجر مدفوع عن الآخر غير معبّر عن ذاته بخلاف المتصوفة الذين يبتعدون عن باب السلطان فضلا عن رفضهم الواقــع سياســيا واجتماعيا بحثا عن واقع آخر قد يكون زمانيا ممثلا في حُبّ الله والهيام في رحابه الواسعة أملاً في إتحاد المُحبّ بالمحبوب!

الثانية: التجربة الصوفية والدلالة الشعريّة:

لا تلتقي التجربة الصوفية بالتجربة العلمية لأن الثانية"اختبار منظّم لظاهرة يُراد ملاحظتها ملاحظة دقيقة ومنهجية لكشف عن نتيجة أو تحقيق غرض معين" [(١٢٣)]. أما الأولى فهي مجاهدة النفس للذائــد الدنيا والزهد فيها ، لأن النفس ــ كما يــرى أهــل التصوف ــ " أعظم حجاب بــينك وبــين الله [(١٢٤)]" مُدخلها " ترك حـــظوظ النفس من جميع ما في الدنيا"[(١٢٥)] أملاً في الفناء بالذات الإلهية بعد رفض "السوى" كما يرى أبو عبدالله محمد بــن عبــدالله الذي يراه باطلاً تكون الوقــفة هذا المدخل والرؤية بابا لها فإذا " أقام الصوفي عند الله اجتاز الكونيةَ، لأن رؤيةَ الله تمحو الكون"[(١٢٦)]وتلك مرحلةُ الشهود عنده التي أسقط فيها الفواصل بينه وبــين الخالق محاولاأنْ يحرر "الذات لا منْ قيودها الخارجية وحدها وإنما من قيودها الداخلية"[(١٢٧)].إذ يجد الشيخ نفسه" الغيب أو الباطن هو ما يحاوره وما يحاول أن يستقصيه إنه فضاء الكشف. غير أنّ هذه المحاولة لا توصله مهما تقدم فيها إلا الى مزيد من الحــاجة إليها . فما يتوصل الى معرفته لا يكون إلا عتبــة لما يظل غير معروف ويدعوه الى معرفته.كأنه بقدر ما يعلم يقول عرف أنني لاأعرف ومن هنا تقتضي هــذه التجربة للتعبير عنها كلاما يفلت في آن من المشترك العام، ومن العقل والمنطق. ذلك أنها ممّا لا يُقال عن اللغة هنا مغامرة لقول ما لا يُقال"[(١٢٨)].

إنّ ما يشد تجربــة الصوفي هو حُبّه للذات الإلهية ، " فالحبّ سبيله الى المعرفة ولا يســتطيع بلوغ هذه المعرفة إذا تصور نفسه مشــرفا على ما يحــدث دون أن يكون له دخل فيما يحــدث ، كذلك الفناء التام الذي ينسيه وجوده ويلغي كيانه... حتى

يرى نهاية الطريق الفناء في الله"[١٢٩] وفي هذه التجربة المعرفية يرى (جوته) أنها تقوم على الحُبّ ، فيقول:" لا يأخذ الإنسان في معرفة شيء إلا بعد أن يُحبّه، وتكون المعرفة شاملة عميقة بالقدر الذي يكون به الحبّ قويا شديدا"[١٣٠]. وفي قول الشيخ النفريّ شاهد. (المقطعة رقم/١٨).

إنْ المحبُ بلا قلبٍ تقلّبه
أيدي الهموم وللتقليب آثارْ
لا يعرف الوقت إلا في معابره
ولا له عن سوى المحبوب إخبارْ

إن النفريّ يمثل تجربة صوفية كان النصّ الشعري أو النثري خير شاهد على صدق معاناته. وفي هذا يقول د. عبدالقادر محمود : " كانت كتابات النفريّ من أنقى التجارب تعبيرا عن قمم الأدب الرمزيّ الرفيع"[١٣١].

الثالثة: موضوعات شعره

لا تخرج موضوعات المتصوفة عن الزهد أو الدعاء أو التبتل مؤطرة شوقا وحبا للمحبوب وحده، أما البشر الآخرون فلا مكان لهم في هذا الحب؛ فالشيخ النفري حين يتحدث عن "الشوق والحب فإنّ حديثه تشوبه رغبة ملحة من شاعر في أنْ يشرح ويبسط آراءه المعرفية . وهو يتحدث عن الحبّ لا ينسى أن يذكر الوقفة والعلم "[١٣٢]، كقوله في أول (المقطعة/١٨) التي سبقت في البيتين الأول والخامس:-

لكلّ معرفةٍ قلبٌ تقرّبه
ما كل قلبٍ له في العرف إقرارْ
لكلّ كونٍ مدارٌ والمدارُ له
حدٌ وللحدّ في التكوين أدوارْ

هذه الموضوعات جميعها يوظفها الشيخ النفريّ في "شرح رؤيته الصوفية في مواقفه ومخاطباته، ومثل هذا النوع من الشعر يُعبّر عن أفكاره المبثوثة في كتاباته النثرية، فيتحدث — على سبيل التمثيل — عن العلم أو المعرفة بوصفهما مرحلتين سابقتين على الوقفة"[١٣٣]، كقوله في بداية المقطعة (٢٠):

قلْ للعلوم جميعاً لستُ منك ولا
أكون منك ولا للعلم إضماري

أو في المقطعة /٤٢ فيقول:

أليس العلمَ جمعاً قد أتاني
يخاطبني على حدّ البيان

وينتفي من شعر الشيخ النفريّ "الوجد الذي يجعل المُحبّ يغيب عن وجوده ويتلاشى في محبوبه ويفنى في حضرته، فلا نستطيع أن نجده في شعره".

ولذا يصح القول إن ثنائية المحبّ والمحبوب هي ما يتحكم بشعر الشيخ ليس غير[١٣٤].

الرابعة: القيمة النقديّة لشعره:

لما كان شعر الشيخ النفريّ قائما على المقطعات فإنّ أطول قصيدة عنده يبلغ عدد أبيات إثني عشر بيتا وهي القصيدة رقم (٢٩) التي يقول

في مطلعها:

سَـــل الأيــــامَ عني والليـــالي
أهـــلَ علمـــا جميعـــا سرَّ حالي

"فنحن لا نستطيع أن نجد في هذه المقطعة معاني مبتكرة لم ترد من قبلُ في شـــعر الصوفية أو حـــتى مصطلحـــات صوفية جديدة يستحـــق عليها شـــعر النفريّ أنْ يوصف بالسبـــــق والرّيادة.. وهي مما نستطيع أنْ نجده في شعر الحـــلاج وغيره"[١٣٥] من الصوفيين قبل النفريّ وبـــعده. وأمثلة ذلك في هذه القصيدة: (البيت/١) الحـــال/ (ب/٢) قـــدس العزّ، الجمال. (ب/٣) الاتصال (ب/٤ الملك/ الملكـــوت" وإن أكثر من لفظة (القُدس) التي تعني عـــرش الله وسرّ وجوده في هذه القصيدة أو غيرها[١٣٦]. حـــتى قيل: "إنّ الشعر عند النفريّ تابع للنثر وشـــارح له. ففي مناجاته النثرية يكشـــف عن شـــــاعريته التي نلمسها في المواقـــف، فالشـــعر يكمل النثر، وكأنّ أحدهما إمتداد للآخر"[١٣٧]. ولنا في مناجاته برقـــم (٨٧)من أجزاء متفرقة مثال على ذلك فنراه يقول: "إلهي! إذا عجز كل شيء عن علم نفســـه، ففات كل شيء درك ضرّه ونفعه، فهو عن علمك أعجز، وعن درك شيء من دونك أبعد".

لا أختلف مع الدكتور جمال المرزوقي في حـــكمه النقديّ: "إنّ شعر النفريّ متوسط الجودة إذا قـــيس بنظيره من شعر الصوفية السابقـــين واللاحقـــين، فالنفريّ لم يرقَ في شعره الى المرتبـــة التي وصل إليها شـــعر ابـــن الفارض (ت/ ٦٣٢هـــ)[١٣٨] ولا يرتفع الى مســـتوى الحـــلاج (ت/ ٣٠٩ هـــ) في قوله[١٣٩]:

لو شئتَ كشفتَ أسراري بأسراري
وبَحتُ بالوجد في سري وإضماري

ويقول ابن الفارض[١٤٠]:

قلبـــي يُحـــدثني بأنـــك مُتلفـــي
رُوحي فـــداك، عـــرفتَ أم لم تعرفِ

وإذا نظرنا الى شعر الشيخ النفريّ على أنه متوسط الجودة، فهذا الحكم النقديّ لا ينفرد النفريّ بـــه وحـــده، بـــل عامة المتصوفة ومردّ ذلك يعود لأسباب هي[١٤١]:

١ــ إنّ الشـــــعر لم يكن فنا مقـــــصودا لذاته عند الصوفية إذ " من الصعب أن نعتبر الشعر الصوفيّ وليدا لوعي أدبي، كما يقول نيكلسون"[١٤٢].

٢ــ إنّ غرض الشعر عند الصوفية موجه الى أغراض غير فنية ولهذا قيل : " الغاية من ورائه شيء آخر غير اللذة الفنية الخالصة، قد تكون الغاية خلقية أو دينية أو فلسفية أو كل أولئك جميعا، ولكنها لا تكون غاية أدبية يُقصد من ورائها تحقـــيق الجمال الفني الخالص[١٤٣].

٣ــ لا يجيد الصوفي صناعة الشـــعر لأنّ [طابـــع التركيز في التربية الصوفية من التلبس بالمقامات ومعانـــاة الأصول والإلحاح على تحـــصيل خلائق بعينها. .كان يستوفي جهد الصوفي ويستنفد وقته،

فلا يدع له مجالات للعناية بشؤونه الأخرى ، ومنها قرض الشعر وصقله والظهور بمظهر الشاعر التقليدي الصنّاع القادر على تطويع الألفاظ للمعاني التي تعتمل في نفسه](١١١).

٤ـ إنّ طبيعة التجربة الصوفية يعسر التعبير عنها فكانت النتيجة أنْ قصُرَ الصوفية عن حذق فن الشعر بحيث قام شعرهم على نقل تجربتهم نقلاً وصفيا مباشرا مستعيرا الألفاظ نفسها التي اصطلحت عليها لغة التصوف ، والتي هي مدار الشعر والنثر معا، مما يشير الى أنّ الصوفية ما كانوا يقيمون بينهما فرقا كبيرا. وهذا واضح في شعر الشيخ النفريّ.

٥ـ إنّ الإستشهاد بالشعر في كتب الصوفية يَرِد عرضا في سياق الحديث عن مقام أو حال أو أي معنى آخر من معانيهم، ولهذا قام الشعر الصوفي على البيت والبيتين والمقطعة، ولم يبلغ مبلغ القصيدة إلا نادرا.

٦ـ إنّ الأبيات الشعرية المبثوثة في مؤلفات المتصوفة يمكن أن تُدرج ضمن شعر الوعظ، فهي لا تمتلك من الشعر إلا شكله.

٧ـ إنّ قصر باع الشاعر الصوفي في فن الشعر أوقعه في أغلاط كثيرة في اللغة والعروض والقافية (وأمثلة ذلك في شعر الشيخ النفريّ).

أ ـ في اللغة. يقول النفري:

"فقال إبن فقلت جهلت
ما بي ولو عرفته ثوت التهابا"

أبدل الغانميّ (ثوت) بـ (ثُرْتَ) وعذره أنها تصحيف ـ (المقطعة ٧/البيت ٤).

ب ـ في العروض. قال النفريّ:

انيتي عُطل وعقلي عاقم
والروح ولهى ليس تدري حدّه

في النص الأصل يُقرأ العجز " "والروح... ولهى" زاد الغانمي ما دوناه حتى يستقيم الوزن. (المقطعة/ ١٥٤، البيت/٥).

ج ـ في القافية. قال النفريّ:

فتثنيه ويوقفه
ويمحو الكل في الوقف
فلا هو هي ولا هي هو
بل هو منتهى العرف

جاءت القصيدة فائية مضمومة إلا البيتين السابع والثامن منها قافيتهما مكسورة الفاء وهذا إقواء لحق القافية. (المقطعة/٢٢).

ولا يتفق مع حكمنا أدونيس في كون شعر الشيخ النفريّ متوسط الجودة، بل يرى "أنّ أعمق ما يُميِّز شعريّة نص النفريّ هو أنّ تفجّر الفكر فيه إنما هو تفجّر اللغة نفسها. فالنفريّ، فيما يخرج الفكر من المنغلق يخرج اللغة أيضا يحررهما معا من الوظيفة والعقلانية، ويردّ لهما مهمتهما الجوهرية: الغوص في أعماق الذات والوجود ، والكشف عن أبعادهما. ويمتلئ هذا التفجر بالإشراقات المفاجئة والتوترات المتضادة المتعانقة بحيث يبدو النصّ كأنه يتدفق على مسرح الذات ، في صور تتداخل وتتخارج،

تتقارب وتتباعد ، خارج كل سببيــة، كأنها الحــلم. ويبدو كأنّ كلماته هي التي تقول نفسها ــ وتتهامس فيما بــينها وتتحــاور، وتتنافر، وتتآلف في جنون جميل آسر كأنه يلعب بذاته وبالوجود، لعبا بهيا نبيلا لا سابق له. وكأنّ اللغة هي نفســها حــركة الكائن مصورة في صوائت (حروف) وسواكن (حــركة) ، أو كأنها ذائبة في حركة التجربة" ثمّ يصدر حــكمه النقديّ بعد هذه الكلمات السريالية قائلاً : " الفكر هنا شعر خالص، والشــعر فكر خالص.. إنه نصّ يُلغي المسافة بين الإنسان والمقدس"[(١١٥)].

عملنا في تحقيق شعر النفري:

إنّ مرجعية النصّ الشعريّ للشيخ أبي عبــدالله محمد بن عبدالله النفريّ هو كتاب(نصوص صوفية غير منشورة) نشرها بولس نويا اليسوعيّ ببيروت ١٩٧٣م بــعد أنّ نشــر آرثر جون آربــري كتاب (المواقف والمخاطبات) بالقــاهرة ١٩٣٤م التي خلت من أي نصّ شعريّ . فكان عمل الأب اليسوعيّ مكملاً لما نشره آربــري وجمع فيه النصوص الشعرية الى جانب النثرية وهي :ــ (كتاب موقف المواقف/أجزاء متفرقة / قسم الحكم / جزء آخر ــ مواقف ومناجيات/ باب الخواطر ومقالة في المحبّة) معتمدا على أربع مخطوطات هي: "مكتبة بورســا" وأشار لها بــ (B)، و(قونيا) وأشار لها بــ (K) و" طهران" وأشار لها بــ (T) و"حاجي محمود" وأشار لها بــ (M)، فضلا عما نشره آربري ملحقا في مجلة الدراسات الآسيويةالأفريقية عن مخطوطة مكتبة(جستربتي) الارلندية وأشار لها بــ (A).

هذه الصنعة الرائعة والجهد العظيم الذي بذله اليسوعيّ خدم فيه تراث أمتنا العربية في جانبــه الصوفي وعنه نقل الدكتور جمال المرزوقي بالقاهرة / ٢٠٠٥م كتابه "النصوص الكاملة للنفريّ" جمع فيه نشرتي آربري واليسوعيّ مع دراسة لهما . وكان سعيد الغانميّ قد أخذ بصنعة المرزوقي دون أن يشير إليه، فنشر في (كولونيا) بألمانيا ٢٠٠٧م كتابه (الأعمال الصوفية) مراجعة وتقديم وقد ترجم مقدمة آربري التي نشــرت مع النص العربــي في ســنة ١٩٣٤م دون أن تترجم عن الإنكليزية . فهما (المرزوقي والغانميّ) جمعا نشرتي آربــري واليسوعيّ ولكن إختلفا في الدراسة والتقديم.

وفي ضوء ما قدمت فإنّ نصّ النفريّ الشعريّ ظهر بــروايتين : الأولى مخطوطة كما في صنعة اليسوعيّ والثانية منقولة عما نشر بعدالتحقيق كما في نشرة المرزوقي والغانميّ،وكان عملي أنْ خَرّجْتُ النص الشعريّ عن هذه المصادر الثلاثة ذاكرا اختلاف الرواية أو القــراءة للنص مُضيفا مناسبــته مُنبّها على الإضافات أو التغيّرات الحادثة في النصّ سواء ما تعلق العمل باليسوعي الذي ذكر اختلاف روايات المخطوطات المشار إليها، أو ما أدخله المرزوقي

أو الغانميّ . وقــــد تمّ ترتيب النصوص حســــب الحروف الهجائية لقوافي الشعر وحركة كل قــافية (الفتحة/ الضمة/ الكسرة / السكون). أما البحــور الشعرية فقد سبقني الى ذكرها الغانميّ.

ولما كان شعر الشيخ النفريّ قليلاً إذا قــيس بالشعراء الآخرين من الصوفية، فهو يبــلغ منتين وستة أبيات، فقد وزعتها على ست وأربعين مقطعة تتفاوت عدة الأبيات بين بيت واحد واثني عشر بيتا بدأت بالألف ثم الهمزة وانتهت بالياء.ضبطت أبيات المقطعة صحة للقراءة ، مستأنسا بما بذله أصحاب النشرات الثلاث (اليسوعي/ المرزوقي/ الغانميّ) حسب تأريخ صدورها.

أما ما توصلت إليه من خلال الدراسة فهو الآتي:

١ــ إنّ المواقف والمخاطبات وما نشره اليسوعي بعد آربري بنثرها وشعرها هي من مدونات الشيخ المتصوف أبي عبدالله محمد بن عبــدالله النفريّ. وما نُسب وهما الى محمد بن عبدالجبار النفري ما هي إلا مؤلفات جده كتبها في حياته وبعد موته.

٢ــ إنّ موطن الشيخ النفري هو مدينة نفّر وإليها يُنسب دون أن يستقر بها سائحاً من بــلده العراق الى مصر حيث دُفن في احدى قراها. وما كتب عن سيرة الحفيد مــا هــو إلا سيرة الشــيخ المتوفى (٣٥٤هـ) الذي لــم تذكره طبقات الصوفية في القرن الرابع.

٣ــ تمثل المواقــف والمخاطبــات رؤية الشــيخ للتصوف الداعية الى الفناء عن شهود الســوى، ولا ينبغي أن يدرج تصوفه ضمن مدرســة أو من أتباع الحلاج.

٤ــ لا تختلف لغة النفريّ عن أهل الصوفية.
أما شعره فهو متوســط الجودة. قــريب من نثره مُوظّفا لتفسير مواقفه ومخاطباته.

هوامش القسم الأول / الدراسة

١ـ الرسالة القشيرية/١٨٣.
٢ـ أساس البلاغة (صوف)/ ٣٦٥.
٣ـ الرسالة القشيرية (م. س.) ./ ١٨٣.
٤ـ المصدر نفسه/ ١٨٣ ـ ١٨٦.
٥ـ الموسوعة العربية الميسرة (تصوف إسلامي) ١/ ٥٢٥.
٦ـ التيار الإسلامي في شعر العصر العباسي الأول/ ١٧١.
٧ـ الموسوعة العربية الميسرة (م. س.) ١/ ٥٢٦.
٨ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها.
٩ـ تراث الإسلام ٢/ ٨٨.
١٠ـ الموسوعة العربية (م.س.) ١/ ٥٢٦.
١١ـ مقدمة ابن خلدون /٤٧٤.
١٢ـ اللمع في التصوف/٣٩٨.
١٣ـ الأعمال الصوفية (موقف رقم ٢٨)/١٠٥.
١٤ـ شرح ومواقف النفري/٢٢٠.
١٥ـ تراث الإسلام (م.س.) ٢/ ١٠٢.
١٦ـ اللمع في التصوف (م.س.)/٦٦.
١٧ـ تراث الإسلام (م.س.) ٢/ ١٠٢، (الهامش)/ نقلا عن التصوف في الإسلام، ص ٨٩٥.
١٨ـ المصدر نفسه بالجزء والصفحة. (الهامش) المصدر المنقول نفسه/ ص ٩٠٣.
١٩ـ الأعمال الصوفية (م.س.)/ ١٣.
٢٠ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها.
٢١ـ نفسه/٤٧.
٢٢ـ تلبيس إبليس/١٧٥ ـ ١٧٦.
٢٣ـ المصدر نفسه/٢٩٩.
٢٤ـ نفسه/٢٥٣.
٢٥ـ نفسه/٣٠٩.
٢٦ـ نفسه/٣١٨.
٢٧ـ نفسه/٣٢٨.
٢٨ـ الأعمال الصوفية (م.س.) ٣٣ ـ ٣٤.
٢٩ـ شرح مواقف النفري (م.س.) /٢٠٠.
٣٠ـ المصدر نفسه/٣١٤.
٣١ـ نفسه/ ٤٢٣.
٣٢ـ تأريخ الأدب العربي لبروكلمان ٤/ ٧٦، وجاء في آخر النص (موقف الكيف) بدلا من الكنف.
٣٣ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها.
٣٤ـ الأعمال الصوفية (م.س.)/٣٢ (الهامش) وفيها يقول سعيد الغانمي "تسمية مخطوطة (غوطه) بالعراقي، وتسمية مخطوطة القاهرة بـ (البصري) ولكن ربما كانت هذه التسمية الأخيرة تحريفا عن

النفريّ.
٣٥. نصوص صوفية غير منشورة/١٠.
٣٦. المصدر نفسه/١٨٦.
٣٧. تأريخ بروكلمان (م.س.) ٤/ ٧٦.
٣٨. نصوص صوفية (م.س.)/٣١١.
٣٩. الأعمال الصوفية (م.س.)/٨.
٤٠. مجمع الأمثال ٢/ ٤٢٧، رقم المقال (٤٣٦٢) وأصله عجز بيت شعر لمالك بن زيد مناة:
"أوْرَدَها سَعْدٌ وسَعْدٌ مُشْتَمِل
ما هكذا يا سَعْدُ تُورَدُ الإبِلْ"
٤١. الأعمال الصوفية (م.س.)/٣٩.
٤٢. الصوفية والفراغ/٢١٥ (الهامش).
٤٣. المصدر نفسه/٢١٣.
٤٤. نفسه/ ٢١٤ـ ٢١٦.
٤٥. النصوص الكاملة للنفريّ/٢٧.
٤٦. المصدر نفسه/٣٣.
٤٧. تأريخ بروكلمان (م.س.) ٤/ ٧٦ـ ٧٧.
٤٨. تأريخ التراث العربيّ لفؤاد سزكين ٢/ ٤٧٩ـ ٤٨٠ بتحقيق د. محمود فهمي حجازي ـ د. فهمي أبو الفضل/ الهيئة المصرية للكتاب بالقاهرة ـ ١٩٧٧م. وقد ذكر المصدرين في كتابه (النصوص الكاملة للنفريّ) ص/٢٥ (الهامش).
٤٩. نصوص صوفية (م.س.) /٢٥٧ برقم ٨٦، ٨٨، ص ٢٦٩ برقم ١٠٥.
٥٠. المصدر نفسه /٢٧١ برقم ١١١، ص ٢٧٢ برقم ١١٣.
٥١. نفسه/٢٦٩ ـ ٢٧٤ برقم ١٠٤، ١٠٦، ١٠٧، ١١٢، ١١٤، ١١٦، ١١٩، ١٢٠.
٥٢. نفسه/٢٧٥ برقم ١٢١.
٥٣. نفسه/٢٧٠ برقم ١٠٨.
٥٤. نفسه/٢٧١ برقم ١١٠.
٥٥. نفسه/٢٧٥.
٥٦. نفسه/١٨٦.
٥٧. الأعمال الصوفية (م.س.)/٣٣ ـ ٥٦.
٥٨. الفتوحات المكية/ تنظر الأجزاء: ١/ ٢٨٩، ٢/ ٢٢، ٢٧٩، ٣/ ١٦٦، ٤/ ٢٧١.
٥٩. الطبقات الكبرى/٢٨٣ ـ ٢٨٤، رقم الترجمة/٢٩٠.
٦٠. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٢/ ١٨٩.
٦١. لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام ١/ ٣٦٣ ـ ٣٦٤.
٦٢. تاج العروس /نفر.
٦٣. الأعلام ٦/ ١٨٤.
٦٤. الاعمال الصوفية (م.س) / ٣٤.
٦٥. تأريخ الطبري ١/ ٦١١، ٦١٢، ٥/ ١١٧، ٢٤٩.
٦٦. معجم ما استعجم/نفر ٤/ ١٦١.
٦٧. معجم البلدان (نفر) ٥/ ٢٩٥.
٦٨. الكامل في التأريخ ١/ ٢٤١.
٦٩. تاج العروس (م.س.)/نفر.
٧٠. معجم البلدان (م.س.) نفر.
٧١. تاج العروس (م.س.) نفر.
٧٢. معجم البلدان (م.س.)/نفر.
٧٣. الطبقات الكبرى (م.س.)/٢٨٣ ـ ٢٨٤.
٧٤. الأعمال الصوفية(م.س.)/٣٣. وينظر النصوص الكاملة/ ٢٥.
٧٥. الطبقات الكبرى (م.س.)/٢٨٣ ـ ٢٨٤.
٧٦. ذخائر التراث العربيّ في مكتبة جستربتي/ مجلة

المورد، مج ٤/ع١. ص ٢٠٧ ـ ٢٢٦.
٧٧ـ الأعلام (م.س.) ٦/ ١٨٤.
٧٨ـ كشف الظنون (م.س.) ٢/ ١٨٩١.
٧٩ـ النصوص الكاملة (م.س.)/٣٢.
٨٠ـ المصدر نفسه/٣٩.
٨١ـ نفسه/١٠.
٨٢ـ روضة التعريف بالحب الشريف/٤٢٨ ـ ٤٣١.
٨٣ـ المصدر نفسه/٤٣٠.
٨٤ـ الأعمال الصوفية (م.س.)/١١.
٨٥ـ المصدر نفسه/ مقدمة آربري/٤٧.
٨٦ـ نفسه/٦٧.
٨٧ـ نفسه/٧٣.
٨٨ـ النصوص الكاملة (م.س.)/٨ ـ ٩.
٨٩ـ الأعمال الصوفية (م.س.)/٢١٣ مخاطبة رقم ١٩.
٩٠ـ النصوص الكاملة (م.س.)/٤٩.
٩١ـ المصدر نفسه/٥٠.
٩٢ـ الأعمال الصوفية (م.س.)/٨٦.
٩٣ـ المصدر نفسه/٨٩.
٩٤ـ النصوص الكاملة (م.س.)/٨.
٩٥ـ الصوفية والفراغ (م.س.)/٢٥٤.
٩٦ـ المصدر نفسه/٢٦٨.
٩٧ـ نفسه/٢٤٤.
٩٨ـ تأريخ بروكلمان (م.س.) ٤/ ٧٦.
٩٩ـ لطائف الأعلام (م.س.) ١/ ٣٦٣ هامش المحقق نقلا عن (المواقف والمخاطبات) بتحقيق آربري. وتقديم د. عبدالقادر محمود/ الهيئة المصرية للكتاب/ القاهرة/ ١٩٨٥.

١٠٠ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها/ الهامش.
١٠١ـ النصوص الكاملة (م.س.) /٣٨.
١٠٢ـ ينظر دليل الناقد الأدبي وفيه (شعرية الثقافة/ص ٨٠) و(شعرية تأريخية/ ص ١٧٣) و(شعرية بنيوية/ ص ٢٠٨) و(شعرية الصراع/ ص ٢١٣) ،فضلا عن (شعرية النثر/ ص ٢٧٨).
١٠٣ـ المصدر نفسه/٦٩.
١٠٤ـ نفسه/٦٩ ـ ٧٠.
١٠٥ـ الأعمال الصوفية (م.س.)/٩٢.
١٠٦ـ المصدر نفسه/٣٠.
١٠٧ـ الصوفية والفراغ (م.س.)/٦٠.
١٠٨ـ الصورة الأدبية/١٥٥.
١٠٩ـ النصوص الكاملة (م.س.)/١٩.
١١٠ـ المصدر نفسه/١٨.
١١١ـ الصوفية والفراغ (م.س.)/٦٠.
١١٢ـ المصدر نفسه والصفحة نفسها.
١١٣ـ الأعمال الصوفية (م.س.)/٣٠.
١١٤ـ الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي/٣١. وما بين قوسين هو نقل عن الموسوعة البريطانية/ نيويورك ١٩٦٦م/ مادة (الصوفية).
١١٥ـ النصوص الكاملة (م.س.)/٣٣.
١١٦ـ المصدر نفسه/١٩.
١١٧ـ إتجاهات في النقد العربي الحديث/ ٣١٦ ـ ٣١٧.
١١٨ـ المصدر نفسه/٣١٦.
١١٩ـ نفسه/٢١٧.
١٢٠ـ الشعرية العربية/٦٦.
١٢١ـ من أطلال الحبيبة الى أطلال القبيلة/ ٤٢ هامش

رقم ٨١.

١٣٢. معجم المصطلحات العلمية والفنية/ جرب.

١٣٣. الرسالة القشيرية (م.س.)/٩٣.

١٣٤. اللمع في التصوف (م.س.)/٧٢.

١٣٥. الأعمال الصوفية (م.س.) مقدمة آربري/٥٢.

١٣٦. شعر توفيق صايغ/ دراسة فنية/ ٨٠ نقلا عن سياسة الشعر لأدونيس/١١٨.

١٣٧. الشعرية العربية (م.س.)/٦٤.

١٣٨. الصورة الأدبية/٣٥ - ٣٦ (ببعض التصرف).

١٣٩. المصدر نفسه/٣٥.

١٣٠. لطائف الأعلام (م.س. ١/ ٣٦٣ (الهامش).

١٣١. النصوص الكاملة (م.س.) /٢١٧.

١٣٢. المصدر نفسه/٢١٥.

١٣٣. نفسه/٢١٥ - ٢١٨.

١٣٤. نفسه/٢١٢ - ٢١٣.

١٣٥. تنظر المقطعات من شعر النفري/ برقم (١٠، ١٣، ١٦، ٢٦، ٣٨، ٤٦).

١٣٦. النصوص الكاملة (م.س.)/٢١٥.

١٣٧. م. ن.

١٣٨. نصوص صوفية (م.س.)/٢٥٧.

١٣٩. ديوان الحلاج/٥٥ من مطلع القصيدة رقم/٤٥.

١٤٠. ديوان ابن الفارض/١٩٩.

١٤١. الشعر الصوفي (م.س.)/٢٥٠ - ٢٥١.

١٤٢. المصدر نفسه/٢٥٠ نقلا عن (في التصوف الإسلامي وتأريخه/٩٥).

١٤٣. نفسه/٢٥٠ نقلا عن الرمزية في الأدب العربي/٢٥٨.

١٤٤. نفسه/٢٥٠ - ٢٥١ نقلاً عن ديوان الحلاج/٤.

١٤٥. الشعرية العربية (م.س.)/٦٦ - ٦٧.

السهل الممتع

الدكتور : عناد اسماعيل الكبيسي

في حماسة أبي تمام قصيدة ليست بالطويلة وإنما تحتوي على اثنى عشر بيتا .نسبها الى إمرة فحسب. اليقط المحقق. وهو مشهور في هذه الناحية فزاد على أبي تمام أن هذه الابيات لأم السليك واسمها السلكة أمة سوداء. ابنها هذا من صعاليك العرب العدائين الذين لاتدركهم الخيل .وذكر انه كان يغير على الارياف فمر بارض بني عقيل فلقي منهن إمرأة وزوجها وترك الزوج وأبقى على زوجته التي تنازل عنها على أن لايمسه بسوء .لكنه أخبر اهلها فخرجوا يبحثون عن السليك فوجدوه مقتولا. وحينما طالت غيبته على أمه عرفت أنه مات .فكان منها هذه القصيدة التي ترثي فيها ابنها باسلوب غريب لا يأتلف مع الشعر الجاهلي من حيث الاسلوب . تقول السليكة:

طاف يبغي نجوة	من هلاك فغلك
ليت شعري ضلّةً	أي شيء قتلك
أمريض لم تعد	أم عدوّ قتلك
والمنايا رصدٌ	للفتى حيث سلك
أي شيء حسن	لفتى لم يك لك
إن أمرا فادحا	عن جوابي شغلك
ليت قلبي ساعة	صبره عنك ملك
ليت نفسي قُدِّمت	للمنايا بدلك

والقارئ بلا شك يتعجب من هذا الاسلوب المغرق بالبساطة والسهولة لا لشيء الا لأن هذا الشعر مصدره أم ثكلى تندب ولدها وتبكيه وتخيل كل سيئاته الى حسنات تثير اعجابها من خلال جرأته ورجولته. وان السلب والنهب والقتل لم يكن في نظرها الا بطولة تتلاءم مع النظرة الجاهلية.



QUARTERLY JOURNAL OF CULTURE AND HERITAGE.

ISSUED BY

HOUSE OF GENERAL CULTURAL AFFAIRS

MINISTRY OF CULTURE

EDITOR IN CHIEF

INAD AL KUBAISI

VOLUME . 41 . NUMBER . 3 . 2014

طبع في مطابع دار الشؤون الثقافية العامة

السعر: 2000 دينار